ماہنامہ

اشراق

لاہور

فروری ۲۰۱۰

زیرِسرپرستی

جاوید احمد غامدی

”پچھلی دو صدیوں میں سائنس نے جو کرشمے دکھائے اور انسانیت کے لیے جو سہولتیں پیدا کی ہیں، اُن میں سے ایک غیر معمولی چیز یہ ہے کہ سرجری کے ذریعے سے انسان کے ناقص اعضا کسی دوسرے شخص کے تندرست اعضا سے تبدیل کیے جا سکتے ہیں۔ یہ معاملہ زندگی میں بھی ہو سکتا ہے اور موت کے بعد بھی۔ اِس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ دین و شریعت کی رو سے کیا یہ جائز ہے کہ کوئی شخص زندگی میں اپنا کوئی عضو کسی کو ہبہ کر دے یا وصیت کرے کہ مرنے کے بعد یہ عضو دوسرے شخص کو دیا جا سکتا ہے؟“۔

——— شذرات

المورد

دارالاشراق

جاوید احمد غامدی

اعضا کی پیوند کاری

پچھلی دو صدیوں میں سائنس نے جو کرشمے دکھائے اور انسانیت کے لیے جو سہولتیں پیدا کی ہیں، اُن میں سے ایک غیر معمولی چیز یہ ہے کہ سرجری کے ذریعے سے انسان کے ناقص اعضا کسی دوسرے شخص کے تندرست اعضا سے تبدیل کیے جا سکتے ہیں۔ یہ معاملہ زندگی میں بھی ہو سکتا ہے اور موت کے بعد بھی۔ اِس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ دین و شریعت کی رو سے کیا یہ جائز ہے کہ کوئی شخص زندگی میں اپنا کوئی عضو کسی کو ہبہ کر دے یا وصیت کرے کہ مرنے کے بعد یہ عضو دوسرے شخص کو دیا جا سکتا ہے؟

اِس سوال کا جواب اثبات میں ہونا چاہیے، اِس لیے کہ قرآن و حدیث میں بظاہر کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو اِس میں مانع ہو، مگر برصغیر کے علما بالعموم اِسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اِس معاملے میں دو باتیں کہی جاتی ہیں:

ایک یہ کہ انسان اپنے جسم کا مالک نہیں ہے، لہٰذا اُس کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ مرنے سے پہلے اپنے اعضا کسی کو دینے کی وصیت کرے۔ آدمی کا جسم اُسی وقت تک اُس کے تصرف میں ہے، جب تک وہ خود اُس جسم میں رہتا ہے، اُس سے نکل جانے کے بعد اُس کا اِس جسم پر کوئی حق باقی نہیں رہتا کہ وہ اُس کے بارے میں وصیت کرے اور اُس کی یہ وصیت نافذ العمل قرار دی جائے۔

دوسری یہ کہ انسانی لاش کی حرمت قائم رہنی چاہیے۔ زندہ انسان اُسے کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے۔ اُن کا فرض ہے کہ مرنے والے کا جسم پورے احترام کے ساتھ دفن کر دیں۔ لاش کو چیرنا پھاڑنا یا اُس کا کوئی عضو کاٹ لینا اُس کی بے حرمتی ہے اور دنیا کا کوئی اخلاقی نظام اِس کی اجازت نہیں دے سکتا۔

ہمارے نزدیک یہ دونوں باتیں محل نظر ہیں۔

اِس میں شبہ نہیں کہ ہر چیز کا حقیقی مالک اللہ تعالیٰ ہے، مگر اِس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں انسان کو دی ہیں، حدودِ الٰہی کے اندر وہ اُن میں ہر طرح کے تصرف کا حق رکھتا ہے۔ چنانچہ عزت، آبرو، اہل و عیال اور اپنے وطن اور دین کے لیے وہ اپنی جان قربان کر دیتا ہے، اپنا مال لٹا دیتا ہے، اور یہ جانتے ہوئے کہ مارا جاؤں گا یا اپنا کوئی عضو کھو دوں گا، اِنھی مقاصد کے لیے اپنے آپ کو جنگ میں جھونک دیتا ہے، آگ میں کود پڑتا ہے، بڑے سے بڑے خطرے کو انگیز کرنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ قرآن مجید نے اِن تصرفات کو نفس اور مال کے جہاد اور انفاق فی سبیل اللہ سے تعبیر کیا ہے اور اپنے ماننے والوں کو جگہ جگہ ترغیب دی ہے کہ اپنی یہ چیزیں وہ اِن مقاصد کے لیے خرچ کریں۔ اِس سے واضح ہے کہ قرآن اِس حق تصرف کو تسلیم کرتا ہے۔

انسان کا حق وصیت اِسی حق تصرف کا لازمہ ہے۔ چنانچہ ہم جس طرح یہ حق رکھتے ہیں کہ مرنے کے بعد اپنے مال کے بارے میں وصیت کریں، اسی طرح یہ حق بھی رکھتے ہیں کہ اپنے جسم کی تجہیز و تکفین اور تدفین کے بارے میں وصیت کر دیں۔ اپنا کوئی عضو کسی شخص کو دینے کی وصیت بھی اِسی قبیل سے ہے۔ پہلی سب چیزیں اگر جائز ہیں اور آدمی کے اپنے جسم سے نکل جانے کے باوجود ہو سکتی ہیں تو اعضا کے بارے میں وصیت کو ناجائز کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے؟

لاش کی بے حرمتی کو بھی اِسی طرح دیکھنا چاہیے۔ اِس کا تعلق نیت اور محرکات سے ہے۔ کسی شخص کے عضو کو نقصان پہنچانا جرم ہے۔ قرآن میں اِس کے لیے قصاص اور دیت کے احکام دیے گئے ہیں، لیکن مریض کی اجازت سے ایک ڈاکٹر اُس کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیتا ہے تو کوئی شخص بھی اُسے مجرم قرار نہیں دیتا۔ پھر مقتول کی لاش پر گھوڑے دوڑانے یا اُس کا مثلہ کرنے اور تحقیق و تفتیش کے لیے اُس کا پوسٹ مارٹم کرنے میں فرق کیوں نہ کیا جائے؟ آدمی اپنا مال کسی ضرورت مند کو دینے کی وصیت کرے تو یہ ایک نیکی کا کام ہے، اِسی طرح اپنا کوئی عضو کسی ضرورت مند کو دینے کی وصیت کرے تو اِسے بھی نیکی ہی کہنا چاہیے۔ اِس کی تعمیل کو لاش کی بے حرمتی کیوں سمجھا جائے؟

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورة المائدہ

(۲۱)

(گذشتہ سے پیوستہ)

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا، شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِيْنَ
الْوَصِيَّةِ اثْنٰنِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ اَوْ اٰخَرٰنِ مِنْ غَيْرِكُمْ، اِنْ اَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي
الْاَرْضِ فَاَصَابَتْكُمْ مُّصِيْبَةُ الْمَوْتِ، تَحْبِسُوْنَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلٰوةِ فَيُقْسِمٰنِ
بِاللّٰهِ، اِنِ ارْتَبْتُمْ، لَا نَشْتَرِيْ بِهٖ ثَمَنًا وَّلَوْ كَانَ ذَا قُرْبٰى وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ

۵۔ ایمان والو،[۲۲۰] تم میں سے کسی کی موت کا وقت آجائے اور وہ وصیت کر رہا ہو تو اُس کے لیے گواہی اِس طرح ہوگی کہ تم میں سے دو ثقہ آدمی گواہ بنائے جائیں یا اگر تم سفر میں ہو اور وہاں موت کی مصیبت آپہنچے تو تمھارے غیروں میں سے[۲۲۱] دو گواہ لے لیے جائیں۔ (پہلی صورت میں) اگر کوئی شبہ ہو جائے تو تم اُنھیں نماز کے بعد روک لو گے،[۲۲۲] پھر وہ اللہ کی قسم کھائیں گے کہ ہم اِس گواہی کے بدلے میں کوئی

۲۲۰؎ یہ پانچویں اور آخری سوال کا جواب ہے۔ انبیا علیہم السلام کی گواہی سے متعلق جن حقائق کی یاددہانی اِس جواب کے آخر میں کی گئی ہے، اُس سے واضح ہے کہ جس سوال کا یہ جواب ہے، وہ کس طرح پیدا ہوا ہے۔

۲۲۱؎ یعنی غیر مسلموں میں سے۔

۲۲۲؎ یعنی کسی نماز کے بعد۔ نماز کا لفظ یہاں اسم جنس کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ اِس سے مراد کوئی مخصوص نماز

اِنَّآ اِذًا لَّمِنَ الْاٰثِمِيْنَ ﴿١٠٦﴾ فَاِنْ عُثِرَ عَلٰٓى اَنَّهُمَا اسْتَحَقَّآ اِثْمًا فَاٰخَرٰنِ يَقُوْمٰنِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِيْنَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْاَوْلَيٰنِ، فَيُقْسِمٰنِ بِاللّٰهِ لَشَهَادَتُنَآ اَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَآ اِنَّآ اِذًا لَّمِنَ الظّٰلِمِيْنَ ﴿١٠٧﴾ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِالشَّهَادَةِ عَلٰى وَجْهِهَآ اَوْ يَخَافُوْٓا اَنْ تُرَدَّ اَيْمَانٌ بَعْدَ اَيْمَانِهِمْ، وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاسْمَعُوْا، وَاللّٰهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ ﴿١٠٨﴾

قیمت قبول نہ کریں گے، اگرچہ کوئی قرابت مند ہی کیوں نہ ہو، اور نہ ہم اللہ کی گواہی کو چھپائیں گے۔ ہم نے ایسا کیا تو گناہ گاروں میں شمار ہوں گے۔ پھر اگر پتا چلے کہ یہ دونوں کسی حق تلفی کے مرتکب ہوئے ہیں تو اُن کی جگہ دو دوسرے آدمی اُن لوگوں میں سے کھڑے ہوں، جن کی اِن پہلے گواہوں[۲۲۳] نے حق تلفی کی ہے۔ پھر وہ اللہ کی قسم کھائیں کہ ہماری گواہی اِن دونوں کی گواہی سے زیادہ برحق ہے اور ہم نے اپنی گواہی میں کوئی زیادتی نہیں کی ہے۔ ہم نے ایسا کیا تو ہم ظالموں میں سے ہوں گے۔ اِس طریقے سے زیادہ توقع ہے کہ لوگ ٹھیک ٹھیک گواہی دیں یا کم سے کم اِس بات سے ڈریں کہ اُن کی گواہی دوسروں کی گواہی کے بعد رد ہو جائے گی۔[۲۲۴] اللہ سے ڈرو اور (جو حکم دیا جائے، اُس کو) سنو۔ (ایسا نہیں کرو گے تو یہ صریح نافرمانی ہے) اور اللہ نافرمانوں کو کبھی راستہ نہیں دکھاتا۔ ۱۰۶-۱۰۸

نہیں ہے۔

۲۲۳؎ اصل میں 'الْاَوْلَيٰنِ' کا لفظ ہے۔ یہ 'اَوْلٰى' کا تثنیہ ہے جس کے معنی احق کے ہیں، یعنی 'الاولٰی بالشہادۃ'۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

"...اِن سے مراد وہ دونوں گواہ ہیں جو وصیت کے ابتدائی گواہ بنائے گئے۔ چونکہ اپنے منصب کے اعتبار سے گواہی کے اصل حق دار وہی ہیں، اِس وجہ سے اُن کو 'الْاَوْلَيٰن' کے لفظ سے تعبیر فرمایا۔ یہاں اِس میں اِس بات کی طرف اشارہ بھی ہے کہ جب وہ اولیٰ بالشہادۃ ہیں تو اُنھیں چاہیے کہ وہ اپنے اِس منصب کی لاج رکھیں اور کسی ایسی بدعنوانی کے مرتکب نہ ہوں کہ اولیٰ بالشہادۃ ہوتے ہوئے بھی اُن کی شہادت دوسروں کی قسم سے باطل ہو جائے۔" (تدبر قرآن ۲/۶۰۵)

يَوْمَ يَجْمَعُ اللّٰهُ الرُّسُلَ فَيَقُوْلُ: مَا ذَآ اُجِبْتُمْ، قَالُوْا: لَا عِلْمَ لَنَا، اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ ﴿۱۰۹﴾ اِذْ قَالَ اللّٰهُ: يٰعِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ، اذْكُرْ نِعْمَتِيْ عَلَيْكَ

(اللہ کی گواہی جن لوگوں نے چھپائی ہے، وہ) اُس دن کو یاد رکھیں جب اللہ سب رسولوں کو جمع کرے گا، پھر پوچھے گا کہ (تمھاری امتوں کی طرف سے) تمھیں کیا جواب دیا گیا؟ وہ کہیں گے: ہمیں کچھ علم نہیں، تمام چھپی ہوئی باتوں کے جاننے والے تو آپ ہی ہیں[۲۲۵]۔ جب اللہ کہے گا: اے مریم

۲۲۴۔ اِس حکم کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱۔ کسی شخص کی موت آ جائے اور اُسے اپنے مال سے متعلق کوئی وصیت کرنی ہو تو اُسے چاہیے کہ اپنے مسلمان بھائیوں میں سے دو ثقہ آدمیوں کو گواہ بنا لے۔

۲۔ موت کا یہ مرحلہ اگر کسی شخص کو سفر میں پیش آئے اور گواہ بنانے کے لیے وہاں دو مسلمان میسر نہ ہوں تو مجبوری کی حالت میں وہ دو غیر مسلموں کو بھی گواہ بنا سکتا ہے۔

۳۔ مسلمانوں میں سے جن دو آدمیوں کو گواہی کے لیے منتخب کیا جائے، اُن کے بارے میں اگر یہ اندیشہ ہو کہ کسی شخص کی جانب داری میں وہ اپنی گواہی میں کوئی ردوبدل کر دیں گے تو اِس کے سدباب کی غرض سے یہ تدبیر کی جا سکتی ہے کہ کسی نماز کے بعد اُنھیں مسجد میں روک لیا جائے اور اُن سے اللہ کے نام پر قسم لی جائے کہ اپنے کسی دنیوی فائدے کے لیے یا کسی کی جانب داری میں، خواہ وہ اُن کا کوئی قریبی عزیز ہی کیوں نہ ہو، وہ اپنی گواہی میں کوئی تبدیلی نہ کریں گے اور اگر کریں گے تو گناہ گار ٹھیریں گے۔

۴۔ گواہوں کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ گواہی 'شَهَادَةُ اللّٰهِ'، یعنی اللہ کی گواہی ہے، لہٰذا اِس میں کوئی ادنیٰ خیانت بھی اگر اُن سے صادر ہوئی تو وہ نہ صرف بندوں کے، بلکہ خدا کے بھی خائن قرار پائیں گے۔

۵۔ اِس کے باوجود اگر یہ بات علم میں آ جائے کہ اِن گواہوں نے وصیت کرنے والے کی وصیت کے خلاف کسی کے ساتھ جانب داری برتی ہے یا کسی کی حق تلفی کی ہے تو جن کی حق تلفی ہوئی ہے، اُن میں سے دو آدمی اٹھ کر قسم کھائیں کہ ہم اِن اولیٰ بالشہادت گواہوں سے زیادہ سچے ہیں۔ ہم نے اِس معاملے میں حق سے کوئی تجاوز نہیں کیا اور ہم پوری ذمہ داری کے ساتھ یہ کہتے ہیں کہ اگر ہم نے ایسا کیا تو خدا کے حضور میں ہم ظالم قرار پائیں گے۔

۶۔ گواہوں پر اِس مزید احتساب کا فائدہ یہ ہے کہ اِس کے خیال سے، توقع ہے کہ وہ ٹھیک ٹھیک گواہی دیں

وَعَلٰی وَالِدَتِكَ اِذْ اَيَّدْتُّكَ بِرُوْحِ الْقُدُسِ، تُكَلِّمُ النَّاسَ فِی الْمَهْدِ وَكَهْلًا،
وَاِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرٰةَ وَالْاِنْجِيْلَ، وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْـَٔةِ
الطَّيْرِ بِاِذْنِیْ فَتَنْفُخُ فِيْهَا فَتَكُوْنُ طَيْرًا بِاِذْنِیْ، وَتُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَالْاَبْرَصَ بِاِذْنِیْ،
وَاِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتٰی بِاِذْنِیْ، وَاِذْ كَفَفْتُ بَنِیْۤ اِسْرَآءِيْلَ عَنْكَ اِذْ جِئْتَهُمْ
بِالْبَيِّنٰتِ فَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ: اِنْ هٰذَآ اِلَّا سِحْرٌ مُّبِيْنٌ ﴿۱۱۰﴾ وَاِذْ اَوْحَيْتُ

کے بیٹے عیسیٰ، میری اُس عنایت کو یاد کرو جو میں نے تم پر اور تمھاری ماں پر کی تھی، (اُس وقت) جب میں نے روح القدس سے تمھاری مدد کی، تم گھوارے میں بھی (اپنی نبوت کا) کلام کرتے تھے اور بڑی عمر کو پہنچ کر بھی۔[۲۲۶] اور یاد کرو، جب میں نے تمھیں قانون اور حکمت سکھائی، یعنی تورات و انجیل کی تعلیم دی۔[۲۲۷] اور یاد کرو، جب تم میرے حکم سے پرندے کی ایک صورت مٹی سے بناتے تھے، پھر اُس میں پھونکتے تھے اور وہ میرے حکم سے پرندہ بن جاتی تھی اور اندھے اور کوڑھی کو میرے حکم سے اچھا کر دیتے تھے۔ اور یاد کرو، جب تم مردوں کو میرے حکم سے نکال کھڑا کرتے تھے۔ اور یاد کرو، جب میں نے بنی اسرائیل کے ہاتھ تم سے روک دیے،[۲۲۸] جب تم کھلی ہوئی نشانیاں لے کر اُن کے پاس آئے اور اُن کے منکروں نے کہا کہ یہ تو کھلا ہوا جادو ہے۔[۲۲۹] اور یاد کرو، جب میں نے حواریوں کو ایما کیا[۲۳۰] کہ مجھ پر

گے۔ ورنہ اُنھیں ڈر ہوگا کہ اُنھوں نے اگر کسی بدعنوانی کا ارتکاب کیا تو اُن کی قسمیں دوسروں کی قسموں سے باطل قرار پائیں گی اور اولیٰ بالشہادت ہونے کے باوجود اُن کی گواہی رد ہو جائے گی۔

۲۲۵؎ اِس سے واضح ہے کہ یہ سوال و جواب ہر پیغمبر سے ہوں گے۔ سیدنا مسیح علیہ السلام کے سوال و جواب کا ذکر آگے بالخصوص اِس لیے ہوا ہے کہ اُن کے ماننے والے جس گمراہی میں مبتلا ہوئے، وہ غیر معمولی ہے۔ اُن کے سوا کسی پیغمبر اور اُس کی ماں کو اِس طرح معبود بنا کر اُن کی پرستش نہیں کی گئی۔

۲۲۶؎ مسیح علیہ السلام کے معاملے میں یہ غیر معمولی واقعہ اِس لیے ہوا کہ یہود پر اتمام حجت ہو اور سیدہ مریم پر کسی تہمت کی گنجایش نہ رہے۔

۲۲۷؎ تورات میں زیادہ تر شریعت اور انجیل میں ایمان و اخلاق کے مباحث بیان ہوئے ہیں۔ پہلی چیز کے لیے

اِلَی الْحَوَارِیّٖنَ اَنْ اٰمِنُوْا بِیْ وَبِرَسُوْلِیْ، قَالُوْٓا: اٰمَنَّا وَاشْهَدْ بِاَنَّنَا مُسْلِمُوْنَ ﴿۱۱۱﴾
اِذْ قَالَ الْحَوَارِیُّوْنَ: یٰعِیْسَی ابْنَ مَرْیَمَ، هَلْ یَسْتَطِیْعُ رَبُّكَ اَنْ یُّنَزِّلَ عَلَیْنَا
مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَآءِ، قَالَ: اتَّقُوا اللّٰهَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ﴿۱۱۲﴾ قَالُوْا: نُرِیْدُ اَنْ نَّاْكُلَ

اور میرے پیغمبر پر ایمان لاؤ تو اُنھوں نے کہا: ہم ایمان لائے اور آپ گواہ رہیے کہ ہم مسلمان ہیں۔ یاد کرو، جب حواریوں نے کہا: اے عیسیٰ ابن مریم، کیا تمھارا پروردگار یہ کرسکتا ہے کہ ہم پر آسمان سے (کھانے کا) ایک خوان اتارے[231]؟ عیسیٰ نے کہا: خدا سے ڈرو، اگر تم سچے مومن ہو۔ اُنھوں نے جواب

قرآن نے یہاں 'اَلْكِتٰبَ' اور دوسری کے لیے 'اَلْحِكْمَةَ' کی تعبیر اختیار فرمائی ہے۔ قرآن کا یہ جملہ، اگر غور کیجیے تو اِس تعبیر کو ہر لحاظ سے واضح کر دیتا ہے۔

۲۲۸؎ اِس کی صورت یہ ہوئی کہ جب یہود آپ کے قتل کے درپے ہو گئے تو اللہ نے آپ کو وفات دی اور آپ کا جسم مبارک بھی اپنی طرف اٹھا لیا۔ چنانچہ اپنے ناپاک عزائم کی تکمیل کے لیے آپ کو ہاتھ لگانا بھی یہود کے لیے ممکن نہیں ہوا۔

۲۲۹؎ اللہ تعالیٰ یہ تمام باتیں جو یہاں تک بیان ہوئی ہیں، نصاریٰ پر اتمام حجت اور اُن کی فضیحت کے لیے فرمائے گا۔ چنانچہ حضرت مسیح کے سامنے اور خود اُن کے اعترافات سے یہ حقیقت نصاریٰ پر واضح کر دی جائے گی کہ اُنھوں نے جو کچھ کیا، وہ صریح گمراہی تھی۔ مسیح علیہ السلام کے کسی قول و فعل یا اُن کی تعلیمات سے اِس کا کوئی تعلق نہ تھا۔

۲۳۰؎ مسیح علیہ السلام کی دعوت میں حواریوں کو جو اہمیت حاصل ہے، یہ واقعہ اُسی کے پیش نظر نصاریٰ کو سنایا جائے گا۔ اتمام حجت کے جو پہلو اِس میں ملحوظ ہیں، وہ استاذ امام امین احسن اصلاحی کے الفاظ میں درج ذیل ہیں:

"...ایک یہ کہ حواریین نے جس دین کو قبول کیا، وہ نصرانیت و مجوسیت نہیں، بلکہ اسلام ہے۔

دوسرا یہ کہ حواریین حضرت عیسیٰ کو عیسیٰ ابن مریم کہتے تھے۔ اُن کی الوہیت کا کوئی تصور اُن کے ذہن میں نہیں تھا۔ وہ اللہ تعالیٰ ہی کو حضرت عیسیٰ اور تمام کائنات کا رب مانتے تھے۔

تیسرا یہ کہ وہ حضرت عیسیٰ کو بالذات معجزات کا دکھانے والا نہیں سمجھتے تھے، بلکہ اُن کو صرف اُن کے ظہور کا ایک ذریعہ سمجھتے تھے۔ چنانچہ اُنھوں نے مائدہ کے اتارے جانے کے لیے جو درخواست کی، وہ حضرت عیسیٰ سے نہیں کی

مِنۡهَا وَ تَطۡمَئِنَّ قُلُوۡبُنَا وَ نَعۡلَمَ اَنۡ قَدۡ صَدَقۡتَنَا وَ نَکُوۡنَ عَلَیۡهَا مِنَ
الشّٰهِدِیۡنَ ﴿۱۱۳﴾ قَالَ عِیۡسَی ابۡنُ مَرۡیَمَ: اللّٰهُمَّ رَبَّنَاۤ اَنۡزِلۡ عَلَیۡنَا مَآئِدَةً مِّنَ
السَّمَآءِ تَکُوۡنُ لَنَا عِیۡدًا لِّاَوَّلِنَا وَ اٰخِرِنَا وَ اٰیَةً مِّنۡکَ وَ ارۡزُقۡنَا وَ اَنۡتَ خَیۡرُ
الرّٰزِقِیۡنَ ﴿۱۱۴﴾ قَالَ اللّٰهُ: اِنِّیۡ مُنَزِّلُهَا عَلَیۡکُمۡ، فَمَنۡ یَّکۡفُرۡ بَعۡدُ مِنۡکُمۡ فَاِنِّیۡۤ
اُعَذِّبُهٗ عَذَابًا لَّاۤ اُعَذِّبُهٗۤ اَحَدًا مِّنَ الۡعٰلَمِیۡنَ ﴿۱۱۵﴾ وَ اِذۡ قَالَ اللّٰهُ: یٰعِیۡسَی ابۡنَ
مَرۡیَمَ، ءَاَنۡتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوۡنِیۡ وَ اُمِّیَ اِلٰهَیۡنِ مِنۡ دُوۡنِ اللّٰهِ، قَالَ: سُبۡحٰنَکَ

دیا: ہم تو صرف یہ چاہتے ہیں کہ اِس خوان سے کھائیں اور (اِس کے نتیجے میں) ہمارے دل مطمئن ہوں اور ہم یہ جان لیں کہ تو نے ہم سے سچ کہا اور ہم اِس پر گواہی دینے والے بن جائیں۔ اِس پر عیسیٰ ابن مریم نے دعا کی: اے اللہ، اے ہمارے پروردگار، تو ہم پر آسمان سے ایک خوان نازل کر دے جو ہمارے اگلوں اور پچھلوں کے لیے ایک یادگار بن جائے اور تیری طرف سے ایک نشانی ہو۔ (پروردگار)، ہم کو عطا فرما اور تو بہترین عطا فرمانے والا ہے۔ اللہ نے فرمایا: میں اِس کو تم پر ضرور نازل کر دوں گا، مگر اِس کے بعد جو تم میں سے منکر ہوں گے، اُنھیں ایسی سخت سزا دوں گا جو دنیا میں کسی کو نہ دی ہو گی۔[۲۳۲] اور یاد کرو، جب (یہ باتیں یاد دلا کر) اللہ پوچھے گا: اے مریم کے بیٹے عیسیٰ، کیا تم نے لوگوں

کہ آپ ہمارے لیے مائدہ اتاریں، بلکہ یہ درخواست کی کہ اگر یہ بات آپ کے خداوند کی حکمت کے خلاف نہ ہو تو آپ اُس سے درخواست کیجیے کہ وہ ہمارے لیے مائدہ اتارے تا کہ اِس سے ہمارے دلوں کو طمانیت حاصل ہو۔''
(تدبر قرآن ۲/۶۰۸)

۲۳۱؎ اصل الفاظ ہیں: 'هَلۡ یَسۡتَطِیۡعُ رَبُّکَ'۔ اِن میں سوال خدا کی قدرت سے متعلق نہیں، بلکہ اُس کی حکمت سے متعلق ہے، یعنی کیا یہ بات اُس کی حکمت کے مطابق ہے کہ وہ اِس طرح کی کھلی ہوئی نشانی دکھائے؟ استاذ امام لکھتے ہیں:

''...معجزات ہر چند خارق عادت ہوتے ہیں، تاہم وہ اسباب کے پردے ہی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ تمام پردے اٹھا دیے جائیں۔ اِسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اِس طرح کے مطالبات کی کبھی حوصلہ افزائی نہیں فرمائی

مَا يَكُونُ لِيٓ اَنْ اَقُولَ مَا لَيْسَ لِيْ بِحَقٍّ، اِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ، تَعْلَمُ مَا
فِيْ نَفْسِيْ وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ، اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ
لَهُمْ اِلَّا مَآ اَمَرْتَنِيْ بِهٖٓ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ رَبِّيْ وَرَبَّكُمْ، وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيْدًا مَّا
دُمْتُ فِيْهِمْ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِيْ كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِيْبَ عَلَيْهِمْ، وَاَنْتَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ
شَهِيْدٌ ﴿١١٧﴾ اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ، وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ
الْحَكِيْمُ ﴿١١٨﴾ قَالَ اللّٰهُ: هٰذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصّٰدِقِيْنَ صِدْقُهُمْ، لَهُمْ جَنّٰتٌ تَجْرِيْ مِنْ

سے کہا تھا کہ خدا کے سوا تم مجھے اور میری ماں کو معبود بنا لو۔ وہ عرض کرے گا: سبحان اللہ، یہ کس طرح روا تھا کہ میں وہ بات کہوں جس کا مجھے کوئی حق نہیں ہے۔ اگر میں نے یہ بات کہی ہوتی تو آپ کے علم میں ہوتی، (اِس لیے کہ) آپ (تو وہ بھی) جانتے ہیں جو کچھ میرے دل میں ہے اور آپ کے دل کی باتیں میں نہیں جانتا۔ تمام چھپی ہوئی باتوں کے جاننے والے تو آپ ہی ہیں۔ میں نے تو اُن سے وہی بات کہی تھی جس کا آپ نے حکم دیا تھا کہ اللہ کی بندگی کرو جو میرا بھی پروردگار ہے اور تمھارا بھی[۲۳۳]۔ میں اُن پر نگران رہا، جب تک میں اُن کے درمیان تھا۔ پھر جب آپ نے مجھے اُٹھا لیا تو اُس کے بعد آپ ہی اُن کے نگران رہے ہیں اور آپ ہر چیز پر گواہ ہیں۔ اب اگر آپ اُنھیں سزا دیں تو وہ آپ کے بندے ہیں اور اگر معاف کر دیں تو آپ زبردست ہیں، بڑی حکمت والے ہیں[۲۳۴]۔ اللہ فرمائے گا:

جن میں خواہش اُن حدود سے متجاوز ہو جائے جو معجزات کے ظہور کے لیے سنت اللہ میں مقرر ہیں۔''

(تدبر قرآن ۲/۶۰۸)

۲۳۲۔ اِس کے بعد ظاہر ہے کہ حواری اِس درخواست سے باز آ گئے ہوں گے۔ چنانچہ انجیلوں میں اِس کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ اِس طرح کا خوان اتارا گیا تھا۔

۲۳۳۔ یہ قرآن نے اُس تعبیر کی تصحیح کر دی ہے جو انجیل میں میرا باپ اور تمھارا باپ کے الفاظ میں آئی ہے۔ سیدنا مسیح علیہ السلام نے جو بات کہی، وہ یہ تھی، مگر عبرانی زبان میں 'اب' اور 'ابن' کے الفاظ چونکہ باپ اور بیٹے اور رب اور بندے

تَحۡتِهَا الۡاَنۡهٰرُ، خٰلِدِيۡنَ فِيۡهَآ اَبَدًا، رَضِیَ اللّٰهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُوۡا عَنۡهُ، ذٰلِكَ الۡفَوۡزُ الۡعَظِيۡمُ ﴿۱۱۹﴾ لِلّٰهِ مُلۡكُ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ وَمَا فِيۡهِنَّ، وَهُوَ عَلٰی كُلِّ شَیۡءٍ

یہ وہ دن ہے جس میں سچوں کی سچائی[۲۳۵] اُن کے کام آئے گی۔ اُن کے لیے باغ ہوں گے جن کے نیچے نہریں بہ رہی ہیں، وہ اُن میں ہمیشہ رہیں گے۔ اللہ اُن سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے۔ یہی بڑی کامیابی ہے۔[۲۳۶] زمین و آسمان اور اُن کے اندر تمام موجودات کی بادشاہی اللہ ہی کے لیے

کے معنی میں مشترک تھے، اِس لیے نصاریٰ نے مسیح علیہ السلام کی الوہیت کا عقیدہ ایجاد کیا تو اِس اشتراک سے فائدہ اٹھا کر اِنھیں وہ صورت دے دی جو اب ہم انجیل میں دیکھتے ہیں۔

۲۳۴؎ سیدنا مسیح علیہ السلام کا یہ فقرہ غیر معمولی ہے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

''...اِس فقرے کی بلاغت کی تعبیر نہیں ہو سکتی۔ بظاہر دل چاہتا ہے کہ فقرہ یوں ہوتا: 'اِنۡ تَغۡفِرۡ لَهُمۡ، فَاِنَّهُمۡ عِبَادُكَ، وَاِنۡ تُعَذِّبۡهُمۡ، فَاِنَّكَ اَنۡتَ الۡعَزِيۡزُ الۡحَكِيۡمُ'، لیکن اگر یوں ہوتا تو یہ نہایت واضح الفاظ میں نصاریٰ کے لیے شفاعت بن جاتا اور انبیا علیہم السلام کے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ مشرکین کے لیے سفارش نہیں فرمائیں گے۔ اِس وجہ سے سیدنا مسیح بات ایسے اسلوب میں فرمائیں گے کہ بات سچی بھی ہو، دربار الٰہی کے شایان شان بھی ہو، دردمندانہ بھی ہو اور اُن پر اُس سے مشرکین و محرفین دین کی سفارش کی کوئی ذمہ داری بھی عائد نہ ہو۔ چنانچہ 'اِنۡ تُعَذِّبۡهُمۡ، فَاِنَّهُمۡ عِبَادُكَ، وَاِنۡ تَغۡفِرۡ لَهُمۡ، فَاِنَّكَ اَنۡتَ الۡعَزِيۡزُ الۡحَكِيۡمُ' کے الفاظ پر غور فرمائیے تو معلوم ہو گا کہ اِس فقرے میں وہ تمام خوبیاں بھی موجود ہیں جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا اور ساتھ ہی یہ پہلو بھی موجود ہے کہ سیدنا مسیح اپنے آپ کو اُن کی شفاعت کی ذمہ داری سے بری کر لیں گے۔'' (تدبر قرآن ۲/ ۶۰۹)

۲۳۵؎ اصل میں لفظ 'صدق' آیا ہے۔ یہ قول و فعل اور ارادہ، تینوں کی مطابقت اور استواری کی تعبیر کے لیے آتا ہے۔ آدمی کے منہ سے کوئی حرف صداقت کے خلاف نہ نکلے، اُس کے قول و فعل میں کوئی تضاد نہ ہو اور وہ اپنی ہر بات کو نباہ دے تو یہ زبان اور عمل کی سچائی ہے، لیکن اِس کے ساتھ نیت اور ارادے کی سچائی بھی لازماً شامل ہونی چاہیے۔ قرآن نے اِس کے ضد کردار کو نفاق اور اِسے اخلاص سے تعبیر کیا ہے، پھر جگہ جگہ وضاحت فرمائی ہے کہ خدا کے نزدیک عمل کا اصلی پیکر وہی ہے جو کارگاہ قلب میں تیار کیا جائے۔ لہٰذا صدق کا درجۂ کمال قول و فعل اور ارادے کی اِسی مطابقت سے حاصل ہوتا ہے۔ سورۂ احزاب (۳۳) کی آیت ۲۳: 'صَدَقُوۡا مَا عَاهَدُوا اللّٰهَ عَلَيۡهِ' (اللہ سے جو

قَدِیْرٌ ﴿۱۲۰﴾

ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔۱۰۹-۱۲۰

عہد اُنھوں نے باندھا، اُسے پورا کر دکھایا) کے الفاظ اِسی حقیقت کو بیان کرتے ہیں۔یعنی زبان کا حرف، دل کا ارادہ اور عمل کی ہر جنبش حق و صداقت کا مظہر بن جائے۔

۲۳۶؎ مطلب یہ ہے کہ تمھارے پیرووں میں سے جو لوگ اپنے قول و قرار اور عہد و میثاق میں سچے ثابت ہوئے اور اُنھوں نے جانتے بوجھتے کسی گمراہی پر اصرار نہیں کیا، بلکہ جو کچھ سمجھا، دیانت داری کے ساتھ سمجھا، اُس میں دانستہ کوئی تبدیلی یا تحریف نہیں کی، پھر اپنی استطاعت کے مطابق اُس پر عمل پیرا رہے، اُن کے لیے جنت کی بشارت ہے۔مگر جنھوں نے جانتے بوجھتے بدعہدی اور خیانت کا ارتکاب کیا اور خدا کی طرف سے بار بار کی تنبیہات کے باوجود اپنے عقیدہ و عمل کی اصلاح کے لیے تیار نہیں ہوئے، اُن کے لیے کوئی رعایت نہیں ہے۔وہ اپنے جرائم کی سزا لازماً بھگتیں گے۔

طالب محسن

سجدۂ تلاوت اور شیطان

عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ (رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ) قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ السَّجْدَةَ فَسَجَدَ، اعْتَزَلَ الشَّيْطَانُ يَبْكِی. يَقُوْلُ: يَا وَيْلَهُ (وَفِی رِوَايَةِ أَبِی كُرَيْبٍ: يَا وَيْلِی). أُمِرَ ابْنُ آدَمَ بِالسُّجُوْدِ فَسَجَدَ فَلَهُ الْجَنَّةُ وَأُمِرْتُ بِالسُّجُوْدِ، فَأَبَيْتُ فَلِیَ النَّارُ.

حضرت ابو ہریرہ (رضی اللہ عنہ) بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب ابن آدم آیت سجدہ تلاوت کرتا ہے اور پھر سجدہ کرتا ہے تو شیطان روتا ہوا اس سے الگ ہو جاتا ہے۔ کہتا ہے: اس کی بربادی، (ابوکُریب کی روایت کے مطابق: میری بربادی)۔ ابن آدم کو سجدے کا حکم دیا گیا اور اس نے سجدہ کیا۔ چنانچہ اس کے لیے جنت ہے۔ مجھے سجدے کا حکم دیا گیا اور میں نے سجدے سے انکار کر دیا۔ چنانچہ میرے لیے آگ ہے۔

لغوی مباحث

'سجدة': سجود کی اصل خشوع وخضوع ہے۔ چنانچہ اس کا اطلاق سر جھکانے، نظریں جھکانے یا نظریں زمین پر ٹکائے رکھنے پر کیا جاتا ہے۔ شرع میں اس کا اطلاق ماتھا زمین پر رکھنے کی اس ہیئت پر ہوتا ہے جو ہم نماز میں اختیار کرتے ہیں۔

'وَیْلَہٗ'، 'وَیْلِیْ': امام مسلم نے روایت میں ضمیر غائب اور ضمیر متکلم کا فرق اہتمام سے نقل کیا ہے۔ غائب کی ضمیر کو امام مسلم نے ترجیح دی ہے اور متکلم کی ضمیر کو محض روایت کے فرق پر مطلع کرنے کے لیے نقل کر دیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ ترجیح ٹھیک ہے۔ اگرچہ عربی میں دوسرے کے کلام کو بیان کرنے میں ضمائر غائب کا استعمال بہت کم ہوتا ہے، لیکن یہاں لعنت کا کلمہ ہونے کی وجہ سے ضمیر غائب کا استعمال زیادہ موزوں ہے۔

معنی

امام مسلم یہ روایت جس باب میں بطور تمہید لائے ہیں، وہ تارک نماز کے کافر ہونے سے متعلق ہے۔ گویا ان کے نزدیک یہاں آیت سجدہ پر سجدہ کرنے سے شیطان کے رویے کے بیان سے تارک نماز کی حیثیت پر روشنی پڑتی ہے۔ آیت سجدہ پر سجدہ امر الٰہی کی تعمیل ہے اور انکار امر الٰہی سے روگردانی ہے۔ چنانچہ جس طرح امر الٰہی سے روگردانی کر کے شیطان خدا کی لعنت کا مستحق ٹھیرا، اسی طرح تارک نماز بھی شیطان کی صف میں کھڑا ہو جاتا ہے اور ایمان سے حاصل ہونے والا امان اسے حاصل نہیں رہتا۔ اگرچہ روایت کا اصل رخ اس موضوع کی طرف نہیں ہے، لیکن نماز اور سجدہ کی دین میں جو معنویت ہے، وہ ضرور اس سے سامنے آتی ہے۔ غالباً اسی پہلو کے پیش نظر امام مسلم اس روایت کو تمہید کی حیثیت سے لائے ہیں۔

شارحین نے اس روایت کے تحت سجدۂ تلاوت کے واجب ہونے پر بحث کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس روایت کو سجدۂ تلاوت کے واجب ہونے کی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔ شیطان نے یہ اقرار کیا ہے کہ اسے سجدے کا حکم دیا گیا تھا اور اس نے امر الٰہی کا انکار کیا تھا۔ جب سجدۂ تلاوت کو اس سے مشابہ قرار دیا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سجدہ بھی امر الٰہی ہے۔ ہمارے خیال میں یہ بھی اس روایت سے ایک لطیف استدلال ہے۔ روایت کا موضوع یہ مسئلہ بھی نہیں ہے۔

سجدۂ تلاوت کی آیات کو سامنے رکھیں تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کی تین قسمیں ہیں: ایک تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان آیات پر سجدہ کیا ہے جن میں براہ راست سجدے کا حکم موجود ہے۔ دوسرے وہ جن میں اہل کفر کے سجدہ نہ کرنے کا ذکر ہے۔ تیسرے وہ مقامات ہیں جہاں اہل حق کے سجدے میں پڑ جانے کا ذکر ہے۔ گویا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہیں امتثال امر میں سجدہ کیا ہے، کہیں اتباع حق میں سجدہ کیا ہے اور کہیں منکرین کے رویے سے مخالفت کا اظہار مقصود ہے۔ ان تینوں موقعوں پر سجدہ حقیقت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآن کے ساتھ زندہ تعلق کا مظہر

ہے۔آپ کا یہ اسوہ بندگی میں کمال کا اسوہ ہے۔امتثال اور اتباع کی یہ صورت اسی آدمی کے ہاں نظر آ سکتی ہے جو بندگی کے رنگ میں رنگا ہوا ہو اور کیفیت بندگی اس پر ہر وقت طاری رہتی ہو۔یہاں تقابل کا مطلب ایک مومن کی خدا کی اطاعت شعاری اور شیطان کی سرکشی اور اطاعت سے انحراف کو نمایاں کرنا ہے۔ایک طرف بندۂ مومن ہے جو اطاعت اور اتباع کے لیے مستعد ہے اور دوسری طرف شیطان ہے جو خدا کے صریح حکم پر بھی محض تکبر کی وجہ سے تعمیل پر تیار نہیں ہوا۔یہ سراپا عجز و نیاز ہے اور بندگی کے اظہار کے سب سے بڑے عملی مظہر ــــ سجدے ــــ اس کی پیشانی سے ٹپکے پڑتے ہیں اور وہ ایسا سرکش ہے کہ براہ راست حکم بھی اس کی جبیں میں نیاز پیدا نہیں کر سکا۔

قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاِذَا قُرِئَی عَلَیۡہِمُ الۡقُرۡاٰنُ لَا یَسۡجُدُوۡنَ.　　''اور جب انھیں قرآن سنایا جاتا ہے تو سجدہ نہیں کرتے۔''　　(الانشقاق ۸۴:۲۱)

بعض شارحین نے اس آیت کریمہ کو وجوب سجدہ کی دلیل کے طور پیش کیا ہے، دراں حالیکہ یہ آیت کفار کے حوالے سے ہے اور ان کے قرآن کے کلام اور پیغام کی عظمت کے عدم اعتراف کو بیان کرنے کے لیے ہے۔اس میں درحقیقت اسی طرح کے سجدے کی طرف اشارہ ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مقابل میں آئے ہوئے ساحروں نے کیا تھا، جب ان کے سامنے موسیٰ علیہ السلام نے معجزہ پیش کیا تھا۔جس طرح انھوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزے کی غیر معمولی عظمت کا اعتراف سجدے کی صورت میں کیا تھا، اسی طرح عربوں کو بھی اس غیر معمولی پیغام اور کلام کے سامنے سرنگوں ہونا چاہیے تھا۔یہاں یہ بات اگر سامنے رہے کہ لبید کے ایک شعر کی عظمت کے اعتراف میں اس کے سامنے سجدہ کرنے کا واقعہ مکہ ہی میں پیش آ چکا ہے تو اس آیت کی بلاغت مزید واضح ہوتی ہے۔ظاہر ہے یہاں آیات سجدہ سے متعلق حضور کے عمل کو اس آیت سے متعلق کرنا متن سے مطابقت نہیں رکھتا۔ سجود تلاوت، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، عبودیت کا مظہر ہیں، جبکہ قرآن کا یہ تقاضا خود قرآن کے حوالے سے ہے۔ہمارے نزدیک ان فقہا کی راے قرین صواب ہے جو سجود تلاوت فرض نہیں سمجھتے، لیکن یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا اسوہ ہے جس کی پیروی ہونی ہی چاہیے۔

متون

''المعجم الکبیر'' کے علاوہ اس روایت کے متون ایک ہی طریقے کے ہیں۔ان متون میں چند فرق ہیں۔مثلاً مسلم میں 'إذا قرأ ابن آدم السجدة' کے بعد 'فسجد' ہے۔بعض روایات، مثلاً ''مسند احمد'' میں نہیں ہے۔اسی طرح

شیطان کے سجدے سے انکار کو بیان کرنے کے لیے کسی نے 'فأبیت'، کسی نے 'فعصیت' اور کسی نے 'فلم أسجد' کی تعبیر اختیار کی ہے۔ البتہ ''المعجم الکبیر'' کی روایت میں سجدۂ تلاوت کا ذکر نہیں ہے۔ اس کے مطابق شیطان یہ تبصرہ ابن آدم کو سجدہ کرتے ہوئے دیکھ کر کرتا ہے۔ روایت میں جس طرح امر سجدہ کا ذکر ہے، اس کو پیش نظر رکھیں تو یہ متن معنی کے لحاظ سے زیادہ مربوط ہے۔

کتابیات

احمد، رقم ۹۷۱۱؛ مسلم، رقم ۸۱؛ ابن ماجہ، رقم ۱۰۵۲؛ ابن خزیمہ، رقم ۵۴۹؛ ابن حبان، رقم ۲۷۵۹؛ المعجم الکبیر، رقم ۹۴۶۳؛ سنن بیہقی، رقم ۳۵۱۶۔

محمد رفیع مفتی

اخلاقیات

(۳)

تعویذ گنڈوں کی مناہی اور شفا کی دعا

(۱٦) عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ الرُّقَى وَالتَّمَائِمَ وَالتِّوَلَةَ شِرْكٌ"، قَالَتْ قُلْتُ لِمَ تَقُولُ هٰذَا وَاللّٰهِ لَقَدْ كَانَتْ عَيْنِي تَقْذِفُ وَكُنْتُ أَخْتَلِفُ إِلَى فُلَانٍ الْيَهُودِيِّ يَرْقِينِي فَإِذَا رَقَانِي سَكَنَتْ فَقَالَ عَبْدُ اللّٰهِ إِنَّمَا ذَاكَ عَمَلُ الشَّيْطَانِ كَانَ يَنْخُسُهَا بِيَدِهِ فَإِذَا رَقَاهَا كَفَّ عَنْهَا إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكِ أَنْ تَقُولِي كَمَا كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "أَذْهِبِ الْبَأْسَ رَبَّ النَّاسِ اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا۔

(ابوداود، رقم ۳۸۸۳)

''عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے: جھاڑ پھونک، گنڈے اور میاں بیوی میں جدائی ڈالنے کے تعویذ سب شرک ہیں۔ (عبداللہ بن مسعود کی بیوی زینب نے) کہا تم یہ کیوں کہہ رہے ہو، خدا کی قسم میری آنکھ شدت درد سے نکلی جاتی تھی اور میں فلاں یہودی کے پاس دم کرانے جاتی تھی، وہ مجھے دم کر دیتا تھا تو میری آنکھ کو سکون پہنچتا۔ عبداللہ بن مسعود نے کہا یہ سکون تو شیطان کے عمل سے ہوتا تھا۔ وہ اپنے ہاتھ سے آنکھ کو چھوتا (تو اس میں درد ہوتا)، پھر جب دم کیا جاتا تو وہ آنکھ کو

چھونے سے باز آ جاتا، (چنانچہ درد ختم ہو جاتا)۔ تیرے لیے یہ کافی تھا کہ تو وہی کلمات کہتی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا کرتے تھے۔ اے انسانوں کے پروردگار، بیماری کو دور کر دے اور شفا دے تو ہی شفا دینے والا ہے، تیری شفا کے علاوہ کوئی شفا نہیں۔ ایسی شفا دے جو بیماری کو بالکل ختم کر دے۔''

توضیح

عموماً جھاڑ، پھونک، گنڈوں اور تعویذوں وغیرہ کے ساتھ مشرکانہ عقائد و اعمال وابستہ ہوتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب چیزوں کے بارے میں اہل عرب کے عقائد و اعمال کی بنا پر انھیں شرک قرار دیا ہے اور مسلمانوں کو بیماری سے شفا پانے کے لیے درج بالا عظیم دعا سکھائی ہے۔

غیر اللہ کی قسم کھانے کی نفی

(۱۷) عَنِ ابْنِ عُمَرَ إِنِّی سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ یَقُولُ: مَنْ حَلَفَ بِغَیْرِ اللّٰهِ فَقَدْ أَشْرَكَ۔ (ابو داود، رقم ۳۲۵۱)

''ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جس نے اللہ کے سوا کسی اور کی قسم کھائی، اُس نے شرک کا ارتکاب کیا۔''

توضیح

انسان جس کی قسم کھاتا ہے اسے اپنی بات، اپنے احوال یا اپنے معاملے پر گواہ بناتا اور اس پر اپنے توکل و اعتماد کا اظہار کرتا ہے۔ کوئی انسان اپنے ارادے یا اپنے کسی مؤقف میں جھوٹا ہے یا سچا ہے، اس بات کو خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا، چنانچہ ہم اپنی نیت اور اپنے دل کے ارادے پر جب غیر اللہ کو گواہ بناتے ہیں تو ہمارا یہ عمل اس میں بعض خدائی صفات ماننے کے مترادف ہوتا ہے۔ لہٰذا، غیر اللہ کی قسم کھانے کو مشرکانہ عمل قرار دیا گیا ہے۔

شرکت سے اللہ کی بے نیازی

(۱۸) عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَی: أَنَا أَغْنَی الشُّرَكَاءِ عَنِ الشِّرْكِ مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِیهِ مَعِی غَیْرِی تَرَكْتُهُ

وَشِرْكَهُ۔ (مسلم، رقم ۲۹۸۵، رقم مسلسل ۷۴۷۵)

''ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بیان کرتے ہیں کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے: میں تمام شریکوں میں سب سے زیادہ شرکت سے بے نیاز ہوں، لہٰذا جس نے اپنے کسی کام میں میرے ساتھ کسی دوسرے کو شریک کیا، میں اُس سے الگ ہوں اور وہ اُسی کا ہے جس کو اُس نے میرا شریک بنایا ہے۔

توضیح:

وہ عمل جس میں خدا کے ساتھ اس کے غیر کو شریک بنایا گیا ہو، وہ غیر اللہ کے لیے تو قابل قبول ہوسکتا ہے، کیونکہ اس کا اپنا وجود ہی مشرکانہ ذہن کی پیداوار ہے، لیکن خدا جو اصلاً شرکت سے بے نیاز ہے، وہ کسی مشرکانہ عمل کو کیسے قبول کرسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کسی ایسے عمل کو قبول نہیں کرتا جو خالصتاً اسی کے لیے نہ کیا گیا ہو۔

مشرکانہ اوہام کی نفی

(۱۹) عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ قَالَ أَخْبَرَنِي رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْأَنْصَارِ أَنَّهُمْ بَيْنَمَا هُمْ جُلُوسٌ لَيْلَةً مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رُمِيَ بِنَجْمٍ فَاسْتَنَارَ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَاذَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ إِذَا رُمِيَ بِمِثْلِ هَذَا" قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ كُنَّا نَقُولُ وُلِدَ اللَّيْلَةَ رَجُلٌ عَظِيمٌ وَمَاتَ رَجُلٌ عَظِيمٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَإِنَّهَا لَا يُرْمَى بِهَا لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ وَلَكِنْ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى اسْمُهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا سَبَّحَ حَمَلَةُ الْعَرْشِ ثُمَّ سَبَّحَ أَهْلُ السَّمَاءِ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ حَتَّى يَبْلُغَ التَّسْبِيحُ أَهْلَ هَذِهِ السَّمَاءِ الدُّنْيَا ثُمَّ قَالَ الَّذِينَ يَلُونَ حَمَلَةَ الْعَرْشِ لِحَمَلَةِ الْعَرْشِ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ فَيُخْبِرُونَهُمْ مَاذَا قَالَ قَالَ فَيَسْتَخْبِرُ بَعْضُ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ بَعْضًا حَتَّى يَبْلُغَ الْخَبَرُ هَذِهِ السَّمَاءَ الدُّنْيَا فَتَخْطَفُ الْجِنُّ السَّمْعَ فَيَقْذِفُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ وَيُرْمَوْنَ بِهِ فَمَا

جَاءُوا بِهِ عَلَى وَجْهِهِ فَهُوَ حَقٌّ وَلَكِنَّهُمْ يَقْرِفُونَ فِيهِ وَيَزِيدُونَ۔ (مسلم، رقم ۲۲۲۹، رقم مسلسل ۵۸۱۹)

''عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ مجھے ایک انصاری صحابی نے بتایا ہے کہ ایک رات جب کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے، اتنے میں ایک تارا ٹوٹا اور خوب روشن ہوا۔ آپ نے صحابہ سے پوچھا: زمانۂ جاہلیت میں جب اس طرح کوئی تارا ٹوٹتا تھا تو تم کیا کہتے تھے؟ لوگوں نے عرض کیا: (حقیقت تو) اللہ اور اس کا رسول ہی جانتے ہیں، ہم سمجھتے تھے کہ آج کی رات میں کوئی بڑا آدمی پیدا ہوا ہے یا مرا ہے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں، تارے کسی کی موت وحیات سے نہیں ٹوٹتے۔ البتہ، (اس کی حقیقت یہ ہے کہ) ہمارا رب جو بہت بابرکت ہے اور جس کا نام بہت بلند ہے، وہ جب کوئی حکم کرتا ہے تو حاملینِ عرش فرشتے (اسے سن کر) اس کی تسبیح کرتے ہیں، پھر ان کی تسبیح سن کر عرش کے قریبی آسمان والے فرشتے اس کی تسبیح کرتے ہیں، یہاں تک کہ یہ تسبیح اس سمائے دنیا کے فرشتوں تک پہنچ جاتی ہے۔ پھر عرش سے قریبی آسمان والے فرشتے حاملین عرش فرشتوں سے پوچھتے ہیں کہ تمھارے رب نے کیا کہا ہے، تو وہ انھیں بتاتے ہیں کہ یہ حکم ہوا ہے۔ راوی کہتے ہیں کہ پھر اسی طرح سے ہر آسمان والے دوسرے آسمان والوں کو خبر دیتے ہیں، یہاں تک کہ وہ خبر سمائے دنیا تک پہنچ جاتی ہے، تو پھر یہاں سے وہ خبر جنات اچک لیتے اور اپنے دوستوں (کاہنوں وغیرہ) کو سناتے ہیں، (اس موقع) پر اُنھیں ان (شہابوں) کے ذریعے سے مارا جاتا ہے۔ چنانچہ یہ (جنات) جو اصل خبر لائے ہوتے ہیں اگر اتنی ہی بیان کی جائے تو وہ سچ ہوتی ہے، مگر یہ (کاہن وغیرہ) اس میں جھوٹ ملاتے اور اضافہ کرتے ہیں۔''

توضیح

تاروں کے ٹوٹنے کے بارے میں عربوں میں جو بے بنیاد تصور پایا جاتا تھا، اس کی تردید کی گئی اور یہ بتایا گیا کہ ان کے اس طرح ٹوٹنے کے اصل اسباب میں سے ایک خاص سبب کیا ہے۔

اشیا کے مؤثر بالذات ہونے کی نفی

(۲۰) عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّهُ قَالَ صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ بِالْحُدَيْبِيَةِ عَلَى إِثْرِ سَمَاءٍ كَانَتْ مِنْ اللَّيْلَةِ فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: هَلْ تَدْرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ" قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: "أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ فَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ بِالْكَوْكَبِ وَأَمَّا مَنْ قَالَ بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا فَذَلِكَ كَافِرٌ بِي وَمُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ۔ (بخاری، رقم ۸۴٦)، (مسلم، رقم ۷۱، رقم مسلسل ۲۳۱)

''زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے مقام پر رات کی بارش کے بعد صبح کی نماز پڑھائی۔ نماز سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے لوگوں کی طرف رخ کیا اور فرمایا: کیا تم جانتے ہو کہ تمھارے رب نے کیا کہا ہے۔ انھوں نے کہا کہ اللہ اور اس کا رسول ہی جانتے ہیں۔ آپ نے بتایا کہ اللہ فرماتا ہے: میرے بندوں میں کچھ نے مجھ پر ایمان کی حالت میں صبح کی اور کچھ نے کفر کی حالت میں۔ پس جن لوگوں نے یہ کہا کہ ہم پر اللہ کے فضل اور اس کی رحمت کی وجہ سے بارش ہوئی ہے تو یہ لوگ ہیں جو مجھ پر ایمان رکھتے اور ستاروں (کے مؤثر بالذات ہونے) کا کفر کرتے ہیں اور جنھوں نے یہ کہا کہ یہ بارش ستاروں کی وجہ سے ہوئی ہے، وہ ستاروں پر ایمان رکھنے والے اور میرا کفر کرنے والے ہیں۔''

توضیح:

عربوں کے ہاں مختلف ستاروں کے بارے میں یہ تصور پایا جاتا تھا کہ یہ تارے جب آسمان پر فلاں فلاں جگہ پر ظاہر ہوتے ہیں تو ان کے اثر سے بارش ہوتی ہے، وہ اُس بارش کو خدا کے حکم کا نتیجہ نہیں بلکہ اس کے اذن کے بغیر براہ راست ان تاروں کا اثر سمجھتے تھے، یعنی وہ ان تاروں کو مؤثر بالذات جانتے تھے۔ ان احادیث میں بتایا گیا ہے کہ یہ چیز کفر ہے اور یہ خدا پر ایمان کے خلاف ہے۔

وسیم اختر مفتی

ابوعبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ

[''سیر وسوانح'' کے زیر عنوان شائع ہونے والے مضامین ان کے فاضل مصنفین
کی اپنی تحقیق پر مبنی ہوتے ہیں، ان سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

حضرت ابوعبیدہ کا اصل نام عامر اوران کے والد کا نام عبداللہ تھا۔ جابر بن عبدالعزیٰ کی پوتی امیمہ بنت غنم ان کی والدہ تھیں۔ جراح بن ہلال دادا اور فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ ان کے جدامجد تھے جن کے نام پر ان کا قبیلہ بنوفہر کہلایا، یہ قریش ہی کی ایک شاخ تھی۔ وہ اپنی کنیت ابوعبیدہ اور دادا جراح کی نسبت سے زیادہ مشہور ہوئے۔ مصعب زبیری کے اس اصرار کو کہ جراح ان کے دادا نہیں بلکہ والد تھے عام مؤرخین نے نہیں مانا۔ آمد اسلام کے بعد ان کے والد عبداللہ نے دشمنان اسلام کا بھرپور ساتھ دیا اور جنگ بدر میں اہل ایمان کے خلاف لڑتے ہوئے اپنے ہی بیٹے ابوعبیدہ کے ہاتھوں قتل ہوئے جب کہ والدہ امیمہ نے اسلام قبول کر لیا اور صحابیات میں شامل ہوئیں۔ واقدی کا کہنا ہے، ان کے والد آمد اسلام سے قبل ہی وفات پا چکے تھے۔

حضرت ابوعبیدہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے ہم سن تھے۔ قبول اسلام کے وقت ان کی عمر ۲۸ برس تھی۔ سیدنا ابوبکر اسلام کی طرف سبقت کرنے والے پہلے مرد تھے۔ اپنے ایمان لانے کے دوسرے ہی روز انھوں نے ابوعبیدہ کو دین ہدایت قبول کرنے کی دعوت دی تو انھوں نے فوراً لبیک کہا۔ عثمان بن مظعون اور عبدالرحمان بن عوف رضی اللہ عنہ بھی اسی وقت نعمت اسلام سے سرفراز ہوئے۔ تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دار ارقم میں منتقل نہ ہوئے تھے۔ حضرت ابوبکر ہی اپنے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے والے افراد، ابوعبیدہ، عبدالرحمان بن عوف، عثمان بن مظعون اور ارقم

بن ابی ارقم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر گئے۔ اس بارے میں واقدی کا بیان مختلف ہے، وہ کہتے ہیں، عثمان بن مظعون، عبیدہ بن حارث بن عبدالمطلب، عبدالرحمان بن عوف، ابوسلمہ بن عبدالاسد اور ابوعبیدہ بن جراح خود مل کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔ آپ نے انھیں اسلام قبول کرنے کی دعوت دی اور احکام شرعیہ سے آگاہ فرمایا تو یہ سب بیک وقت مسلمان ہوئے۔ (تہذیب الکمال) ابوعبیدہ کا شمار السابقون الاولون (سورۂ توبہ: ۱۰۰) میں ہوتا ہے۔ مکہ کے ابتدائی اسلامی دور میں انھیں بھی مشرکوں کی ایذائیں سہنا پڑیں۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حبشہ کو ہجرت کرنے والے مہاجرین کے دوسرے گروپ میں شامل ہوئے پھر ہجرت مدینہ سے قبل مکہ لوٹ آئے (ابن ہشام، ابن سعد)۔ ابن عقبہ اور چند دوسرے اہل تاریخ کا کہنا ہے، ابوعبیدہ حبشہ نہ گئے بلکہ مکہ ہی میں رہ کر کفار کی اذیتیں برداشت کیں۔ ہجرت مدینہ کا موقع آیا تو ابوعبیدہ بن جراح باقی اہل ایمان کے ساتھ مدینہ پہنچے اور کلثوم بن ہدم کے ہاں قیام کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین وانصار کو باہم بھائی بھائی قرار دیا تو ابوطلحہ انصاری ابوعبیدہ کے انصاری بھائی قرار پائے۔ دوسری روایتوں کے مطابق آپ نے ابوحذیفہ کے آزاد کردہ غلام سالم، بنواشہل کے سعد بن معاذ (ابن اسحاق) یا محمد بن مسلمہ (تاریخ دمشق) سے ان کی مواخات قائم فرمائی۔

ابوعبیدہ ان ۱۰ جلیل القدر صحابہ میں سے ایک تھے جنھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا ہی میں جنت کی بشارت دے دی تھی۔ انس بن مالک کی روایت ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ہر امت کا ایک امین ہوتا ہے۔ ہماری اس امت کے امین ابوعبیدہ بن جراح ہیں۔'' ایک بار نجران کے عیسائیوں کا ایک وفد نبئ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور درخواست کی، ابوالقاسم! اپنے صحابہ میں سے کسی امانت دار شخص کو ہمارے ساتھ بھیج دیں (تاکہ وہ کچھ مالی جھگڑے نمٹانے میں ہماری مدد کرے)۔ آپ نے فرمایا، (شام کے وقت آئیں) ''میں آپ کی طرف ایک امانت دار شخص کو بھیجوں گا جو سچا اور پکا امین ہے۔'' (حضرت عمر بیان کرتے ہیں، میں مقررہ وقت سے پہلے مسجد میں پہنچ گیا۔ مجھے کبھی کوئی منصب پانے کی اتنی تمنا نہ ہوئی تھی جتنی اس دن تھی کیونکہ میں آپ کی بیان کردہ صفات کا حامل بننا چاہتا تھا۔ ظہر کی نماز سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دائیں بائیں دیکھنے لگے۔ میں آپ کے آگے آگے ہونے کی کوشش کر رہا تھا لیکن) آپ نے ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ کو بھیج دیا (اور فرمایا، ان کے ساتھ جاؤ اور ان کے باہمی اختلافات میں انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔ میں نے سوچا یہ فضیلت تو ابوعبیدہ لے گئے)۔ اسی طرح اہل یمن نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر درخواست کی، ہمارے ساتھ ایسا آدمی بھیجیں ہو

ہمیں سنت و اسلام سکھائے۔تب بھی آپ نے ابوعبیدہ کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا''یہ اس امت کے امین ہیں۔''

حضرت ابوعبیدہ بن جراح بڑے دلیر اور قوی تھے۔تمام غزوات میں وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ رہے۔جنگ بدر میں انھوں نے بڑی جواں مردی دکھائی،تب ان کی عمر ۴۱ برس تھی۔کفار قریش ان سے خوف زدہ تھے اور جنگ میں ان سے بچنے کی کوشش کرتے رہے۔حضرت ابوعبیدہ بھی ایک شخص پر وار کرنے سے پرہیز کرتے رہے لیکن وہ بار بار ان کے سامنے آ جاتا۔یہ ان کا باپ عبداللہ بن جراح تھا۔جب اس نے جنگ میں ابوعبیدہ کی حرکت مسدود کر دی تو انھوں نے تلوار چلا کر اس کا سر قلم کر دیا۔

جنگ احد کی ابتدا میں اہل ایمان کو ہزیمت اٹھانا پڑی اور ان میں سے بیشتر تتر بتر ہو گئے۔مشرکین آپ پر حملہ کرنے کے لیے بے تاب تھے۔ان میں سے ایک چلا رہا تھا، مجھے محمد ﷺ کے بارے میں بتاؤ، مجھے محمد ﷺ کی پہچان کراؤ۔ابوعبیدہ ان ۱۰ (یا ۱۴) فدا کار صحابہ میں شامل تھے جنھوں نے آپ کا دفاع کیا۔ان جاں نثاروں نے آپ کو گھیرے میں لے لیا اور آپ کی طرف آنے والے تیروں کو اپنے سینوں پر روکنے کے لیے تیار ہو گئے۔اس جنگ میں آپ کا ایک دانت شہید ہوا اور جبین مبارک پر زخم آیا۔کفار نے آپ کے چہرے پر تیراندازی کی جس سے زرہ کے دو حلقے رخسار مبارک میں دھنس گئے۔حضرت ابوبکر بیان کرتے ہیں،یہ دیکھ کر میں آپ کی طرف لپکا ہی تھا کہ ایک شخص مشرق کی جانب سے اڑتا ہوا آیا۔یہ ابوعبیدہ بن جراح تھے جو مجھ سے پہلے آپ تک پہنچ گئے۔انھوں نے کہا،ابوبکر! میں آپ کو اللہ کا واسطہ دے کر کہتا ہوں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رخسار مبارک سے یہ کڑے مجھے نکالنے دیں۔پھر اس ڈر سے کہ اس کوشش میں آپ مزید زخم نہ آ جائے انھوں نے اپنے دانت ان میں سے ایک کڑے پر جمائے اور اسے زور سے کھینچ باہر کیا۔اس تگ و دو میں وہ پیٹھ کے بل جا پڑے اور ان کا اپنا دانت ٹوٹ گیا۔اب انھوں نے دوسرے کڑے کو لیا اور اسے بھی زور لگا کر کھینچ لیا۔اس بار ان کا دوسرا دانت بھی جاتا رہا۔سیدنا ابوبکر ان کا ایثار دیکھ کر دنگ رہ گئے اور کہا، ابوعبیدہ بوڑوں (ٹوٹے ہوئے دانت والوں) میں سے بہترین ہیں۔

ربیع الثانی ۶ھ میں آپ نے محمد بن مسلمہ کو ۱۰۰ افراد دے کر مدینہ سے ۲۴ میل دور بنوثعلبہ اور بنوعوال کی سرکوبی کے لیے بھیجا۔ان قبائل کے تیراندازوں نے پورا دستہ شہید کر ڈالا،صرف محمد بن مسلمہ بچ پائے۔وہ زخموں سے چور چور پڑے تھے کہ ایک راہ گزرتے مسلمان نے اٹھا کر مدینہ پہنچایا۔نبی اکرم نے حملہ آوروں کی خبر لینے کے لیے فوراً ابوعبیدہ کو بھیجا لیکن وہ منتشر ہو چکے تھے۔پھر آپ نے ابوعبیدہ کو ۴۰ اشخاص کے ہم راہ ذوالقصہ بھیجا جہاں بنومحارب، بنوثعلبہ اور بنوانمار مدینہ پر غارت گری کے ارادہ سے جمع تھے۔ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ نے علی الصباح ان پر چھاپا مارا تو یہ

پہاڑوں میں منتشر ہونے پر مجبور ہو گئے۔ محض ایک شخص ان کے ہاتھ آیا، اس نے اسلام قبول کر لیا اور چھوٹ گیا۔

۶ھ میں صلح حدیبیہ ہوئی، ابوعبیدہ معاہدۂ صلح کی دستاویز پر بطور گواہ دستخط کرنے والے ۷ کبار صحابہ میں سے ایک تھے۔

جمادی الثانیہ ۸ھ سمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن عاص کو ۳۰۰ افراد کا دستہ دے کر شام کے پہاڑی علاقوں بلی وعذرہ کی طرف بھیجا۔ وہاں بنو قضاعہ کے لوگ مسلمانوں پر حملہ کی نیت سے جمع تھے۔ عمرو کی سپاہ چھپتے چھپاتے پہنچی تو دیکھا کہ ایک بڑا لشکر جمع ہے چنانچہ انھوں نے کمک طلب کر لی۔ آپ نے مدینہ میں رضا کار (volunteers) مانگے تو ۲۰۰ صحابہ جانے پر تیار ہو گئے، حضرت ابوبکر و عمر نے بھی اپنے آپ کو پیش کیا۔ آپ نے ابوعبیدہ کو امیر جیش مقرر کیا اور انھیں نصیحت فرمائی، عمر اور تم آپس میں مت جھگڑنا۔ وہاں پہنچ کر ابوعبیدہ نے مشترکہ لشکر کی کمان لینا چاہی تو عمرو نہ مانے حالانکہ مغیرہ بن شعبہ نے ان سے کہا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوعبیدہ کو ہمارا امیر مقرر کیا ہے۔ ابوعبیدہ نے فرمان نبوی پر عمل کرتے ہوئے کہا، اگر تو میری بات نہیں مانتا تو میں تیری اطاعت کر لیتا ہوں اس طرح انھوں نے عمرو کی متابعت (subordination) قبول کر لی۔ دشمن کی فوج مشکل سے گھنٹا بھر لڑی اور منتشر ہو گئی۔ اس جنگ کا نام سریۂ ذات سلاسل ہے کیونکہ اس جگہ پر سلسل نامی کنواں تھا۔ دوسری وجۂ تسمیہ یہ بتائی جاتی ہے کہ غنیم نے اپنے سپاہیوں کو فرار سے روکنے کے لیے زنجیروں (سلسلوں) سے باندھ رکھا تھا۔

رجب ۸ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوعبیدہ بن جراح کو ساحل سمندر پر آباد قبیلۂ جہینہ کی مہم پر روانہ کیا۔ ۳۰۰ مہاجرین وانصار کا سریہ (دستۂ سپاہ) جس میں سیدنا عمر بن خطاب بھی تھے، ان کے ہم راہ تھا۔ لشکر کا زاد راہ راستے ہی میں ختم ہو گیا تو حضرت ابوعبیدہ نے تمام سپاہیوں کا بچا کھچا توشہ اکٹھا کیا۔ مشکل سے کھجوروں کی دو تھیلیاں جمع ہوئیں۔ وہ ہر شخص کو ایک ایک کھجور دیتے رہے جسے چوس کر وہ پانی پی لیتا۔ کھجوریں بھی ختم ہوئیں تو اہل سپاہ درختوں کے پتے توڑ توڑ کر پھانکتے اور پانی نوش کرتے۔ اس طرح اس دستے کا نام ہی جیش الخَبَط (پتے جھاڑنے والی فوج) پڑ گیا۔ آخر کار انھیں ساحل سمندر پر ایک ٹیلے جتنا بڑا مچھلی نما جانور عنبر ملا۔ ابوعبیدہ نے اپنے سپاہیوں سے کہا، یہ مردار ہے، اسے نہ کھاؤ پھر خود ہی کہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فوج اللہ کی راہ میں کھانے سے ناچار ہو گئی ہے۔ اس فوج نے اگلے ۱۸ دن عنبر ہی سے اپنا پیٹ بھرا، انھوں نے اس کا تیل نکالا اور گوشت سکھا کر کھایا۔ بارگاہ رسالت میں واپس پہنچے تو سوال ہوا، اتنی دیر کیوں لگی؟ بتایا، ہم قریش کے قافلوں کا پیچھا کر رہے تھے۔ جب عنبر کا ذکر ہوا تو آپ نے فرمایا، یہ رزق تھا جو تمھیں اللہ کی طرف سے عطا ہوا، کیا اس میں سے کچھ بچا ہے؟ اس

جنگ کو سریۂ سیف البحر (ساحل سمندر والی جنگ) یا سریۂ ابوعبیدہ کہا جاتا ہے۔

رمضان ۸ھ میں ابوعبیدہ بن جراح غزوۂ فتح مکہ میں شریک ہوئے، تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پیادہ دستے کی کمان سپرد فرمائی جو شہر میں داخلہ کے وقت آپ کے آگے آگے چل رہا تھا۔ ۸ھ میں آپ نے ان کو تبلیغ اسلام کے لیے نصاریٰ کے ایک وفد کے ساتھ نجران بھیجا۔ یہی وہ موقع تھا جب آپ نے انھیں امین امت کے لقب سے نوازا۔ ۹ھ ہی میں وہ جزیہ کی وصولی کے لیے بحرین گئے جہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے علا بن حضرمی کو عامل مقرر کر رکھا تھا۔ سیدنا ابوعبیدہ فجر کی نماز کے وقت واپس پہنچے تو انصار جمع ہو گئے۔ آپ مسکرائے اور فرمایا، ''تم نے سن لیا ہے، ابوعبیدہ کچھ لے کر آیا ہے۔ اللہ کی قسم! مجھے تمھاری محتاجی کا کوئی اندیشہ نہیں۔ میں تو ڈرتا ہوں کہ تم پر پہلی امتوں کی طرح دنیا کشادہ کر دی جائے گی پھر تم اس کے پیچھے بھاگ کر ویسے ہی ہلاک ہو جاؤ گے جیسے پہلی قومیں ہوئی تھیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد اہل ایمان خلیفۂ اول کا انتخاب کرنے کے لیے سقیفۂ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے۔ اس موقع پر حضرت ابوعبیدہ بن جراح بھی موجود تھے۔ تب انصار و مہاجرین میں نزاع پیدا ہوا۔ انصار مدینہ نے اپنی قربانیوں کا حوالہ دے کر خلافت پر اپنا حق جتایا جب کہ مہاجرین نے اپنی سبقت و ہجرت کو استحقاق کے طور پر پیش کیا۔ حضرات ابوبکر و عمر انصار کے ساتھ گفتگو میں مصروف تھے، ایک موقع پر شور و شغب بڑھ گیا تو ابوعبیدہ نے اٹھ کر کہا، اے گروہ انصار! تم نے سب سے پہلے دست اعانت بڑھایا تھا، اب افتراق و اختلاف میں پہل نہ کرو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی روشنی میں قریش کا حق حکم رانی ثابت ہو گیا تو حضرت ابوبکر نے اہل ایمان سے درخواست کی کہ عمر بن خطاب یا ابوعبیدہ بن جراح میں سے کسی ایک کے ہاتھ پر بیعت کر لیں۔ ادھر سیدنا عمر نے ابوعبیدہ سے کہا، اپنا ہاتھ بڑھاؤ، میں تمھاری بیعت کر لیتا ہوں۔ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سن رکھا ہے، ''ہر امت کا ایک امین ہوتا ہے اور اس امت کا امین ابوعبیدہ ہے۔'' ابوعبیدہ نے جواب دیا، میں اس شخص سے کس طرح آگے بڑھ سکتا ہوں جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود نماز کی امامت کے لیے مامور فرمایا اور آپ کی وفات تک اس کے علاوہ کسی نے نماز نہ پڑھائی ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد مبارک کی تدفین کا مرحلہ آیا تو دو آدمیوں کے نام سامنے آئے۔ سیدنا ابوعبیدہ جو اہل مکہ کی طرز پر سیدھی قبر کھودتے تھے اور زید بن سہل جو مدینہ میں مروجہ لحد بنانے میں مہارت رکھتے تھے۔ آپ کے چچا عباس بن عبدالمطلب نے دونوں کو بلایا اور کہا، جو پہلے مل گیا اسی سے تربت مبارک کھدوائی جائے گی۔ اتفاق سے ابوطلحہ (زید) پہلے آ گئے اور

انھوں نے یہ فریضہ انجام دیا۔

حضرت ابوعبیدہ خلیفۂ اول کے بہترین خیر خواہ اور معاون ثابت ہوئے۔ اپنی خلافت کے اگلے روز سیدنا ابوبکر کندھے پر کپڑے کے تھان رکھ کر بیچنے نکلے۔ راستے میں سیدنا عمر ملے اور کہا، آپ کے کندھوں پر مسلمانوں کی سرداری کا بار آن پڑا ہے۔ یہ کام اس کے ساتھ نہیں نبھ سکتا۔ چلیے، ناظم بیت المال ابوعبیدہ سے مل کر بات کرتے ہیں۔ ابوعبیدہ نے کہا، ہم آپ کے لیے ایک عام مہاجر کی آمدنی کے بقدر وظیفہ معین کر دیتے ہیں۔ اس طرح سیدنا ابوبکر کے لیے ۴ ہزار درہم سالانہ وظیفہ مقرر ہوا۔ ۱۳ھ کے آغاز میں حضرت ابوبکر نے حضرت ابوعبیدہ بن جراح کو ۷ ہزار کا لشکر دے کر شام کے جہاد پر روانہ کیا اور حمص فتح کرنے کا حکم دیا۔ خلیفۂ اول کچھ دور پیدل ان کے ساتھ گئے۔ ابوعبیدہ یرموک سے گزرے، انھوں نے ایک پرانے شہر بُصریٰ کا محاصرہ کیا۔ جزیہ وصول کرنے کی شرط پر صلح کی اور دمشق کی طرف بڑھے۔ وہاں قیصر روم سے مقابلہ درپیش تھا۔ پہلے اجنادین کی جنگ ہوئی جس میں ابوعبیدہ اور خالد بن ولید دونوں شریک ہوئے۔ رومیوں کو اس میں شکست فاش ہوئی۔ ۱۳ھ میں اسلامی افواج نے دمشق کا محاصرہ کیا، اسی محاصرے کے دوران میں ۲۲ جمادی الثانی کو حضرت ابوبکر کی وفات ہو گئی۔ ابتدائے عہد فاروقی (۱۴ھ) میں جب کہ محاصرہ جاری تھا، خالد بن ولید کمند کے ذریعے فصیل پھلانگ کر شہر میں داخل ہوئے اور اندر سے دروازہ کھول دیا۔ ابوعبیدہ بن جراح نے جو تیار فوج لے کر باہر کھڑے تھے اچانک شہر پر دھاوا بول دیا۔ رومیوں نے شکست ہوتے دیکھی تو باقی دروازے بھی کھول دیے اور اطاعت تسلیم کر لی۔

رجب ۱۳ھ میں زمام خلافت سنبھالتے ہی سیدنا عمر بن خطاب نے حضرت خالد بن ولید کو کمانڈر ان چیف کے عہدے سے معزول کر دیا۔ حضرت ابوعبیدہ شام کے سالار اعظم مقرر ہوئے۔ انھی کی سربراہی میں یرموک فتح ہوا اور بے شمار فتوحات ہوئیں، ان کی اعلیٰ کارکردگی سے ثابت ہو گیا کہ وہ بحیثیت جرنیل خالد سے کسی طرح کم نہیں۔ ابوعبیدہ نے یزید بن ابوسفیان کو فلسطین، شرحبیل بن حسنہ کو اردن، خالد بن ولید کو دمشق اور حبیب بن مسلمہ کو حمص کے کمانڈر مقرر کر رکھا تھا، اسی لیے انھیں امیر الامرا (کمانڈر ان چیف) بھی کہا جاتا ہے۔ ابوعبیدہ نے فحل میں جمع ہونے والی رومی فوج کو شکست سے دوچار کیا۔ مرج الروم فتح کرنے کے بعد حمص کا رخ کیا۔ سخت سردی کے باوجود ابوعبیدہ نے اس شہر کا محاصرہ کر لیا۔ رومی ایک گرم ملک سے آئے ہوئے حملہ آوروں کو جاڑے کی مار دینا چاہتے تھے اس لیے قلعہ بند ہو گئے۔ ان کی توقع کے برعکس اسلامی فوج پورا موسم سرما ٹھنڈ میں پڑی محاصرے پر ڈٹی رہی تو وہ مایوس ہو گئے۔ اس لیے بہار کا موسم شروع ہوتے ہی جزیہ ادا کرنے کی شرط قبول کر کے صلح کر لی۔ یہاں

سے فارغ ہو کر ابوعبیدہ لاذقیہ گئے اور ایک مختصر جنگ کے بعد اسے فتح کیا۔ انھوں نے ایرانی پایۂ سلطنت پر حملہ کرنے کا ارادہ ظاہر کیا لیکن حضرت عمر نے اجازت نہ دی۔ ابوعبیدہ حمص واپس آ گئے اور یرموک کا معرکہ پیش آنے تک وہیں رہے۔ ادھر رومی شکست پر شکست کھا کر انطاکیہ آئے اور شاہ روم ہرقل سے فریاد کی، مسلسل پیش قدمی کرنے والے عربوں کو روکا جائے۔ شاہ نے جملہ اطراف سلطنت سے فوجیں طلب کر لیں تو ابوعبیدہ باہمی مشورے سے دمشق روانہ ہوئے۔ حمص خالی کرتے ہوئے انھوں نے وصول کردہ جزیے کی تمام رقم شہریوں کو واپس کر دی کیونکہ طے شدہ شرائط کے علی الرغم وہ مقبوضہ شہر کو بے حفاظت چھوڑ کر جا رہے تھے۔ جب اسلامی دریائے یرموک پر صف آرا ہو گئیں اور جنگ شروع ہو گئی تب مدینہ سے کمک پہنچی۔ ہرقل کو شکست کا سامنا کرنا پڑا، وہ شام کو ہمیشہ کے لیے خیر باد کہہ کر قسطنطنیہ روانہ ہو گیا۔ ابوعبیدہ نے حذیفہ بن یمان کے ہاتھ نامۂ فتح مدینہ ارسال کیا۔ یرموک کے بعد قنسرین، حلب اور انطاکیہ فتح ہوئے اور ابوعبیدہ بن جراح بیت المقدس پہنچ گئے جہاں عمرو بن عاص محاصرہ کیے ہوئے تھے۔ بیت المقدس کے پادری نے اصرار کیا، خلیفۂ مسلمین خود آئیں تو کنجیاں ان کے حوالے کی جائیں گی تو عمر مدینہ سے روانہ ہوئے۔ یہ ان کا شام و فلسطین کی طرف یہ پہلا سفر تھا۔ جابیہ میں یزید بن ابوسفیان، ابوعبیدہ بن جراح اور خالد بن ولید نے ان کا استقبال کیا۔ تینوں جرنیل ریشمی قبائیں پہنے ہوئے تھے، عمر ان کو دیکھتے ہی بھڑک اٹھے اور پتھر لے کر مارنے کو دوڑے۔ انھوں نے لجاجت سے کہا، یہ جنگی لباس ہے تو ان کا غصہ ٹھنڈا ہوا۔ ۱۷ھ میں عیسائیوں نے حمص پر دوبارہ حملہ کیا لیکن منہ کی کھائی۔ یہ آخری معرکہ تھا جو ابوعبیدہ کو پیش آیا۔ جابیہ اور سرغ کے شہر بھی انھی کے ہاتھوں فتح ہوئے۔

۱۸ھ میں ملت اسلامیہ میں قحط پھیلا تو حضرت عمر نے تمام گورنروں کو غلہ اکٹھا کر کے مدینہ بھیجنے کا حکم دیا۔ ابوعبیدہ نے سب سے پہلے ان کی آواز پر لبیک کہا اور غلے سے لدے ہوئے ۴ ہزار اونٹ لے کر خود مدینہ پہنچے۔ سیدنا عمر نے اس غلے کو مدینہ کے نواحی قبائل میں تقسیم کرایا اور ابوعبیدہ کو ۴ ہزار درہم ادا کرنے کا حکم دیا۔ وہ یہ رقم لینا نہیں چاہتے تھے لیکن امیر المومنین کے اصرار پر لینا پڑے۔ ۱۸ھ ہی میں (ابن کثیر)، (طبری: ۱۷ھ) میں حضرت عمر تیسری بار شام پہنچے تو مہاجرین و انصار کا ایک دستہ ان کے ہم راہ تھا۔ سرغ پہنچے تو ابوعبیدہ اور دوسرے کمانڈروں یزید بن ابوسفیان اور شرحبیل بن حسنہ نے ان کا استقبال کیا اور شام میں طاعون پھیلنے کی خبر دی۔ یہ وہ وقت تھا کہ پورا خطہ خلافت اسلامیہ کے زیرنگیں آ چکا تھا۔ عمر نے اپنے رفقا سے مشورہ کیا، اکثریت نے رائے دی کہ مدینہ واپس چلے جائیں لیکن ابوعبیدہ نے کہا، کیا آپ تقدیر الٰہی سے بھاگ رہے ہیں؟ حضرت عمر نے کہا، ابوعبیدہ، کاش تمھارے

علاوہ کسی اور نے یہ بات کہی ہوتی۔ ہم تقدیر الٰہی سے تقدیر الٰہی ہی کی طرف بھاگ رہے ہیں۔تم بتاؤ! اگر تمھارے پاس کچھ اونٹ ہوں اور تم کسی ایسی وادی میں جا اترو جس کے دو کنارے ہوں، ایک سرسبز و شاداب اور دوسرا بے آب و گیاہ۔ کیا سرسبز حصے میں جانور چرانا قضائے الٰہی کے موافق نہ ہوگا؟ عبدالرحمان بن عوف نے کہا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ کو فرماتے سنا ہے، ''جب ایک شہر میں کوئی وبا پھیل جائے اور تم وہاں موجود نہ ہو تو وہاں نہ جاؤ۔ اور اگر وبا اس جگہ پھوٹے جہاں تم ہو تو وہاں سے نہ بھاگو۔ ابوعبیدہ اس کے باوجود اپنی رائے پر قائم رہے تو سیدنا عمر مدینہ چلے آئے۔ وہاں پہنچ کر انھوں نے ان کو خط لکھا، مجھے تم سے انتہائی ضروری کام آن پڑا ہے۔ اگر یہ خط رات کو ملے تو صبح ہونے سے پہلے ہی چل پڑنا اور اگر دن چڑھے موصول ہو تو میری طرف سے تاکید ہے کہ روانہ ہونے کے لیے شام کا انتظار نہ کرنا۔ ابوعبیدہ نے خط پڑھتے ہی کہہ دیا، امیر المومنین اس شخص کو بچانا چاہتے ہیں جو اب بچنے والا نہیں۔ انھوں نے جواب تحریر کیا، مجھے آپ کے کام کا پتا چل گیا ہے۔ اسلامی فوج کا ایک حصہ میری کمان میں ہے، میں اپنے سپاہیوں پر آنے والی آفت سے اپنا دامن نہیں چھڑا سکتا۔ میں ان سے جدا نہ ہوں گا یہاں تک کہ میرے اور ان کے بارے میں اللہ کا فیصلہ آ جائے لہٰذا مجھے اپنے حکم کی تعمیل سے بری الذمہ کر دیں۔ یہ ان کی پہلی اور آخری نافرمانی تھی حالانکہ وہ ہر طرح کے حالات میں امیر المومنین کی اطاعت کر چکے تھے۔ سیدنا عمر کو جواب ملا تو رونے لگ گئے، آنسو ان کی آنکھوں سے ٹپک رہے تھے۔ ان کا گریہ دیکھ کر پاس بیٹھے ہوئے لوگوں نے پوچھا، کیا ابوعبیدہ رحلت کر گئے ہیں؟ سیدنا عمر نے کہا، نہیں لیکن موت ان کے قریب آ چکی ہے۔ اب انھوں نے ایک اور خط بھیجا، تم نے لوگوں کو نشیبی اور مرطوب (damp) سرزمین میں ڈال رکھا ہے۔ انھیں اونچائی والے علاقے کی طرف لے جاؤ جہاں آب و ہوا خوش گوار ہو۔ ابوعبیدہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری سے کہا، لشکر لے کر یہاں سے کوچ کر جاؤ۔ تب تک سیدنا ابوموسیٰ کی اہلیہ طاعون کا شکار ہو چکی تھیں۔ انھوں نے قصد سفر کیا تھا کہ ابوعبیدہ بھی اس موذی مرض کا نشانہ بن گئے۔ ابن اثیر کہتے ہیں، ابوموسیٰ اس سال شام میں نہیں بلکہ بصرہ میں تھے۔ ابوعبیدہ کی تکلیف شدید ہوئی تو کھڑے ہو کر خطبہ دیا، لوگو! یہ درد تمھارے رب کی رحمت، تمھارے نبی ﷺ کی دعا اور تم سے پہلے گزرنے والے نیک لوگوں کی موت ہے۔ دم آخریں اپنے فوجیوں کو وصیت کی، نماز پڑھو، رمضان کے روزے رکھو، صدقہ و خیرات کرو، حج و عمرہ ادا کرو اور اپنے حکم رانوں سے خیر خواہی کرو۔ تمھیں دنیا ہلاکت میں ڈالنے نہ پائے۔ پھر حضرت معاذ بن جبل کو اپنا قائم مقام مقرر کیا اور انھیں نماز کی امامت کرنے کو کہا۔ سیدنا معاذ ہی نے تجہیز و تکفین کی۔ ان کی جائے تدفین معین طور پر معلوم نہیں۔ اہل تاریخ کے اختلاف کے مطابق ان کی آخری آرام گاہ اردن کے نواحی قصبہ فحل

میں، فلسطین کے قریہ بیسان میں یا رملہ سے بیت المقدس کی طرف ساڑھے تیرہ میل کی دوری پر واقع عمواس میں ہے۔ یہ وہی قصبہ ہے جہاں طاعون کی وبا پھوٹی تھی۔حضرت ابوعبیدہ کی وفات کے بعد ان کا لشکر جابیہ پہنچا تو وبا کا زور ٹوٹا اور باقی مسلمانوں کی جانیں بچ پائیں۔۳۶ ہزار سپاہیوں میں سے صرف ۶ ہزار زندہ رہے۔ عام روایتوں میں طاعون سے مرنے والوں کی تعداد ۲۵ ہزار بتائی جاتی ہے۔

ابوعبیدہ آخری وقت تک اپنی رائے پر قائم رہے۔وفات سے کچھ دیر پہلے کہا، اللہ عمر بن خطاب کو معاف فرمائے کہ سرغ سے واپس چلے گئے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے، ''طاعون سے مرنے والا شہید ہے، پیٹ کی تکلیف سے مرنے والا شہید ہے، ڈوب کر مرنے والا شہید ہے، جل کر مرنے والا شہید ہے، دیوار تلے دب کر مرنے والا شہید ہے، جو عورت حالت حمل میں مر جائے شہید ہے، ذات الجنب (pleurisy) سے مرنے والی عورت شہید ہے۔'' (کنز العمال:) ابوعبیدہ بن جراح کی عمر ۵۸ برس ہوئی۔سن وفات ۱۸ھ ۶۳۹ء ہے۔ان کی وفات کے بعد معاذ بن جبل نے ان کی جگہ سنبھالی، وہ بھی طاعون کا شکار ہوئے تو یزید بن ابوسفیان جانشین بنے۔ یزید بھی طاعون کے ہاتھوں لقمۂ اجل بنے تو ان کے بھائی معاویہ امیر شام بن گئے۔حضرت عمر نے ان کی تقرری کی تصدیق کر دی تو ان کی طویل گورنری کا آغاز ہوا۔

حضرت ابوعبیدہ بن جراح انتظامی وفوجی ذمہ داریاں نبھانے کے ساتھ اپنے زیر اثر مسلمانوں کی تعلیم و تربیت سے ہرگز غافل نہ رہے۔ان کی ترغیب سے بعض مفتوحہ شہروں میں درس و تدریس کے حلقے قائم ہوئے۔ یہاں صحابۂ کرام قرآن پاک کی تعلیم دیتے اور فقہی مسائل حل کرتے تھے۔سیدنا ابوعبیدہ کی نمایاں خصوصیات تقویٰ، سادگی و انکسار، زہد و تواضع، شجاعت و ہمت، ایثار و رحم دلی اور خوش خلقی و زندہ دلی ہیں۔ وہ اطاعت الٰہی، حب رسول اور اتباع سنت میں پیش پیش تھے۔انھوں نے اپنے زمانۂ امارت میں اسلامی مساوات، اخوت و رواداری، رعایا پروری اور خیر کوشی کا خاص خیال رکھا۔

ابوعبیدہ بن جراح اپنی فوج میں راؤنڈ (round) کرتے اور کہتے، سن رکھو! اجلے کپڑے پہننے والے بہت سے لوگ دین کے میلے ہوتے ہیں۔سن لو! عزت نفس کا خیال کرنے والے بے شمار لوگ کل کو رسوا ہوں گے۔ پرانے گناہوں کو نئی نیکیاں کر کے ختم کر ڈالو۔ایک بار حضرت عمر فاروق شام پہنچے تو مقامی کمانڈروں نے ان کا استقبال کیا۔انھوں نے پوچھا میرا بھائی ابوعبیدہ کہاں ہے؟ ابوعبیدہ آئے تو عمر ان کی جائے قیام پر پہنچے۔انھوں نے دیکھا کہ وہاں تلوار، ڈھال اور کجاوے کے علاوہ کچھ نہیں، پوچھا، تم نے کوئی اور سامان نہیں رکھا؟ ابوعبیدہ نے کہا، امیر

المومنین !اس قدر سامان ہی ہمیں راحت پہنچانے کے لیے کافی ہے۔حضرت عمر نے کہا، دنیا (کے مال و دولت) نے سب کو بدل ڈالا ہے مگر ابوعبیدہ! تو نہیں بدلا۔

حضرت ابوعبیدہ لمبے، دبلے، چھریرے اور روشن رو تھے۔ان کی ڈاڑھی لمبی اور ہلکی تھی، کندھے کچھ جھکے ہوئے تھے۔سر اور ڈاڑھی کے بالوں پر مہندی یا وسمہ لگاتے۔ بالوں کی دو گتیں (چوٹیاں) بنا کر رکھتے۔عام زندگی میں نرم خو، منکسر المزاج اور شرمیلے تھے لیکن جب کوئی اہم معاملہ درپیش ہوتا تو گرجتے ہوئے شیر بن جاتے۔حضرت ابوعبیدہ بن جراح کی زوجہ ہند بنت جابر سے ان کے دو بیٹے یزید اور عمیر پیدا ہوئے۔آگے ان کے بیٹے بے اولاد رہے اس لیے ان کی نسل منقطع ہو گئی۔

سیدہ عائشہ سے سوال کیا گیا، اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود خلیفہ مقرر فرماتے تو کون ہوتا؟انھوں نے کہا، سیدنا ابوبکر۔ پوچھا گیا، ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بعد کون ہوسکتا تھا؟ فرمایا، عمر۔ پھر سوال ہوا، عمر کے بعد کس کی باری آتی ؟ تو حضرت عائشہ نے جواب دیا، ابوعبیدہ بن جراح۔حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ''ابوبکر اچھے آدمی ہیں، عمر عمدہ آدمی ہیں، ابوعبیدہ بن جراح اچھے آدمی ہیں، اسید بن حضیر عمدہ شخص ہیں، ثابت بن قیس اچھے آدمی ہیں، معاذ بن جبل اچھے انسان ہیں، معاذ بن عمرو بن جموح اچھے آدمی ہیں۔'' ایک بار حضرت عمر بن خطاب نے (جو کسی حویلی میں بیٹھے ہوئے گفتگو کر رہے تھے، باتوں باتوں میں) اہل مجلس سے کہا، اپنی اپنی آرزوئیں بیان کرو۔ایک شخص نے کہا، میری تمنا ہے، یہ گھر درہموں سے بھرا ہو اور میں ان سب کو اللہ کی راہ میں خرچ کر دوں۔ دوسرے نے کہا، میرا دل چاہتا ہے، یہ مکان سونے سے معمور ہو اور میں سارا سونا اللہ کی راہ میں لٹا دوں۔ان کے اصرار پر تیسرے مسلمان نے اپنی یہ آرزو بتائی، یہ حویلی جواہرات سے لب ریز ہو اور میں انھیں راہ خدا میں انفاق کر دوں۔سیدنا عمر نے تب بھی کہا، اپنی تمنائیں بتاؤ تو حاضرین نے کہا، یہ خواہشات رکھنے کے بعد ہم کیا تمنا کریں گے؟ اب انھوں نے خود اپنی دلی خواہش کا اظہار اس طرح کیا، میں تمنا کرتا ہوں، یہ گھر ابوعبیدہ بن جراح، معاذ بن جبل اور حذیفہ بن یمان جیسے لوگوں سے بھرا ہوا ہو اور میں ان کو اطاعت الٰہی کی تکمیل کرنے کے لیے عامل مقرر کر دوں۔سیدنا عمر نے اپنی وفات سے قبل کہا، اگر ابوعبیدہ بن جراح زندہ ہوتے تو کوئی مشورہ کیے بغیر میں انھیں اپنا جانشین مقرر کر دیتا۔اگر میرا رب مجھ سے باز پرس کرتا تو کہتا، میں نے تیرے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے، ''یہ (ابوعبیدہ) اس امت کے امین ہیں۔'' خلیفۂ ثانی نے ایک بار ۴۰۰ سو دینار تھیلی میں ڈال کر اپنے غلام کو دیے اور کہا، ابوعبیدہ کے پاس لے جاؤ اور کچھ دیر ٹھہر کر دیکھنا، وہ اس رقم کا کیا کرتے ہیں؟ابوعبیدہ نے اسی وقت اپنی

باندی کو بلایا اور پان سات کر کے سب دینار تقسیم کرا دیے۔ پھر حضرت عمر نے اتنی ہی رقم معاذ بن جبل کی طرف بھیجی۔ انھوں نے بھی اپنی کنیز کو بلا کر کہا، جاؤ! اتنی اتنی رقم فلاں فلاں کو دے آؤ۔ اتنی دیر میں ان کی اہلیہ بولیں، بخدا! ہم بھی مسکین ہیں، کچھ ہم کو بھی دے دو۔ ۲ دینار بچے تھے، انھوں نے ان کو تھما دیے۔ سیدنا عمر بہت خوش ہوئے اور کہا، یہ سب بھائی بند ہیں۔ سیدنا ابوبکر صدیق اور ابوعبیدہ بن جراح دونوں کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ یہ قریش کے زیرک ترین آدمی ہیں۔ عبداللہ بن عمرو بن عاص کہتے ہیں، قریش کے تین اشخاص بہت خوب صورت، بہترین اخلاق والے اور انتہائی حیادار ہیں۔ اگر تم سے بات کریں تو جھوٹ نہ بولیں اور اگر تم ان سے گفت گو کرو تو تمھیں نہ جھٹلائیں۔ یہ ابوبکر، عثمان اور ابوعبیدہ ہیں۔

سیدنا ابوعبیدہ نے حدیث براہ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر یا حضرت عمر سے روایت کی۔ حضرت عمر کے آزاد کردہ غلام اسلم، جابر بن عبداللہ، سمرہ بن جندب، ابوامامہ باہلی، عبداللہ بن سراقہ، عبدالرحمان بن غنم، عرباض بن ساریہ، عیاض بن غُطیف، غُضیف بن حارث، قیس بن ابی حازم، میسرہ بن مسروق، ناشرہ بن سمی اور ابوثعلبہ خشنی نے ان سے روایت کی۔

مطالعۂ مزید: السیرۃ النبویہ (**ابن ہشام**)، الطبقات الکبری (**ابن سعد**)، التاریخ الصغیر (**امام بخاری**)، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (**ابن عبدالبر**)، الکامل فی التاریخ (**ابن اثیر**)، تہذیب الکمال فی اسماء الرجال (**مزی**)، البدایہ و النہایہ (**ابن کثیر**)، تاریخ الاسلام (**ذہبی**)، الاصابہ فی تمییز الصحابہ (**ابن حجر**)، صور من حیاۃ الصحابہ (**عبدالرحمان رافت پاشا**)، محمد رسول اللہ (**محمد رضا**)، اردو دائرۂ معارف اسلامیہ (مقالہ: سعید انصاری)

عبدالستار غوری

ترجمہ: ڈاکٹر احسان الرحمٰن غوری

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں

حضرت سلیمان علیہ السلام کی پیشین گوئی کا متن اور اس کی اِستنادی حیثیت

['نقطۂ نظر' کے زیرِ عنوان شائع ہونے والے مضامین ان کے فاضل مصنفین کی اپنی تحقیق پر مبنی ہوتے ہیں، ان سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

(۱)

بائبل متعدد کتب کا مجموعہ ہے: پروٹسٹنٹ بائبل میں 'عہد نامۂ قدیم' کی انتالیس اور 'عہد نامۂ جدید' کی ۲۷، یعنی کل ۶۶ کتب؛ اور کیتھولک بائبل میں اپوکرائفا کی قریباً مزید ۹ کتب شامل ہیں، جن کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ بعض انبیا پر خداوند تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ ہیں۔ اگرچہ یہ بات تو یقینی طور پر مُسلّم ہے کہ یہ کتب ان انبیا کرام کی زندگی میں ضبطِ تحریر میں نہیں لائی گئی تھیں جن کی طرف یہ منسوب ہیں، تاہم یہ دعویٰ ضرور کیا جاتا ہے کہ یہ ایسے اشخاص نے لکھی تھیں جو صاحبِ الہام تھے۔ اس کے پہلے حصے کو جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے حواریوں کے آمد سے پہلے کے انبیا سے متعلق ہے، 'عہد نامۂ قدیم' کہا جاتا ہے اور دوسرے حصے کو، جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے حواریوں کی طرف منسوب ہے، 'عہد نامۂ جدید' کہا جاتا ہے۔ یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ اس میں متعدد مقامات پر، آنے والے زمانے میں رُونما ہونے والے بعض واقعات اور مستقبل کے بعض انبیا کی بعثت کی پیشین گوئیاں کی گئی ہیں۔ قرآن کریم نے زور دے کر کہا ہے کہ بائبل کے انبیا نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی پیشین گوئی اتنے غیر مبہم الفاظ میں کی ہے کہ اہل کتاب آپؐ کو اس طرح پہچان سکتے ہیں جس طرح وہ اپنے بیٹے بیٹیوں کو پہچانتے ہیں۔ موجودہ کتاب میں ان میں سے ایک ایسی پیشین گوئی کی وضاحت کی کوشش کی گئی ہے، جس میں حضرت سلیمان علیہ السلام نے محمد رسول

اللہ ﷺ کا نام لے کر آپؐ کی آمد کی خبر دی ہے۔

حضرت سلیمان علیہ السلام کے یہ پیشین گوئی بیان کرنے اور محمد رسول اللہ ﷺ کی آمد کی صورت میں اس کی تکمیل کے درمیان قریباً ڈیڑھ ہزار سال کا وقفہ ہے۔ یہ پیشین گوئی محمد رسول اللہ ﷺ کی آمد سے قریباً ایک ہزار سال پہلے ضبط تحریر میں لائی جا چکی تھی اور اس وقت سے یہ اپنی اصلی حالت میں موجود چلی آ رہی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ بذاتِ خود محمد رسول اللہ ﷺ یا آپؐ کے متبعین میں سے کوئی شخص اسے بائبل میں درج نہیں کر سکتا تھا۔ اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہاں واقعی محمد رسول اللہ ﷺ کی پیشین گوئی کی گئی ہے، تو ایک طرف تو یہ بائبل کے اس مقام کے منجانب اللہ ہونے کا ثبوت ہے اور دوسری طرف محمد رسول اللہ ﷺ کی صداقت کا۔ آئندہ صفحات میں اس پیشین گوئی کا مفصل مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔

ہمارا دَور روشن خیالی اور موضوعی فکر و تحقیق کا دور ہے۔ موجودہ کتاب کا بے لاگ اور موضوعی مطالعہ قارئین کو درست نتیجے تک پہنچنے میں معاون ثابت ہو گا بشرطیکہ یہ مطالعہ پہلے سے طے شدہ مفروضوں اور تعصّبات سے پاک رہ کر کیا جائے۔

کوشش کی گئی ہے کہ حوالہ جاتی سند پیش کیے بغیر نہ کوئی دعویٰ کیا جائے اور نہ کسی لفظ یا موضوع کی تشریح کی جائے۔ یہ کوشش بھی کی گئی ہے کہ کسی موضوع کو ثابت کرنے کے لیے وافر شہادت فراہم کی جائے تاکہ کوئی یہ اعتراض نہ کر سکے کہ اس کی بنیاد یک طرفہ یا ناکافی شہادت پر ہے۔ یہ بھی کوشش کی گئی ہے کہ شہادت اور حوالہ جات کو دیانت داری سے اور کسی توڑ مروڑ کے بغیر پیش کیا جائے۔ توقع ہے کہ اس کا موضوعی اور غیر متعصّبانہ مطالعہ مفید ثابت ہو گا۔

بنیادی طور پر یہ ایک علمی اور تحقیقی مقالہ ہے، لیکن مصنف کے ذہن میں یہ بات بھی موجود تھی کہ ملکی اور غیر ملکی غیر مسلموں کو محمد رسول اللہ ﷺ سے متعارف کرایا جائے اور ان کو آپؐ کی نبوت کی طرف دعوت دی جائے۔ اس لیے اصل کتاب انگریزی زبان میں لکھی گئی تھی۔ اسی لیے اس میں کوئی بات دلیل اور حوالے کے بغیر نہیں کہی گئی۔ زبان، جہاں تک ممکن ہوا، آسان استعمال کی گئی، تاہم اسے خوب صورت، دل آویز اور پُر تاثیر بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ (یہ پیرا گراف صرف اردو ایڈیشن میں اضافہ ہے)۔

ذیلی حواشی (اور کتاب کے بعض دیگر مواقع پر) جن کتابوں کا کوئی حوالہ آیا ہے اُن کے انگریزی نام Italics میں یعنی ترچھے کر کے لکھے گئے ہیں۔ اردو رسم الخط میں چونکہ Italics کی سہولت دستیاب نہیں، اس لیے یہاں

ان کتابوں کے نام واوین میں درج کیے گئے ہیں۔ پبلشر کے کوائف اور سالِ تصنیف بریکٹ میں دیے گئے ہیں اور صفحہ نمبر آخر میں دیا گیا ہے۔ جہاں حوالہ جاتی عبارت یا کسی اور عبارت میں سے چند الفاظ یا متن کی تھوڑی سی مقدار حذف کی گئی ہے وہاں بریکٹ میں تین نقطے لگا دیے گئے ہیں۔ لیکن اگر متن سے حذف کردہ عبارت زیادہ بڑی ہو، تو وہاں بریکٹ میں چار نقاط لگائے گئے ہیں۔ حوالہ جات میں نقل کردہ عبارات میں اصل متن کے رموزِ اوقاف ہی محفوظ کرنا زیادہ مناسب ہے۔ عمومی طور پر اگرچہ Chicago Manual For Writers کی پیروی کی گئی ہے، تاہم بعض مواقع پر قاری کی سہولت کو مدنظر رکھتے ہوئے مناسب خیال کیا گیا کہ کوئی دوسرا اُسلوب وضع کیا جائے۔ انگریزی عبارات میں انبیا کے نام کے لاحقے کے طور پر لکھے گئے 'صلی اللہ علیہ وسلم' یا 'علیہ السلام' کے لیے pbuh (Peace be upon him) کے بجائے pbAh (Peace and Blessing of ALLAH upon him) لکھا گیا ہے۔

'اشراق' میں کتاب اجزا کی صورت میں دی جائے گی۔ لیکن ہر حصہ اپنی جگہ ایک مستقل مضمون ہے اور ضروری نہیں کہ اِسے دوسرے اجزا کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے۔ اس لیے اس کے مطالعے کو مؤخر نہ کیا جائے۔ البتہ پڑھتے وقت یہ بات ذہن میں رکھی جائے کہ یہ ایک مسلسل طویل مقالے کا ایک حصہ ہے، تو پوری کتاب کے مضامین ذہن نشین کرنے میں سہولت رہے گی۔ تحریر کو حتی الامکان آسان بنانے کی کوشش تو بہت کی گئی ہے، لیکن بنیادی طور پر یہ ایک علمی اور تحقیقی مقالہ ہے۔ تحقیقی اسلوب اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ میں اپنے قارئین میں تحقیق کا ذوق بھی پیدا کرنا چاہتا ہوں اور انھیں اس کے اسالیب سے آشنا کرنا بھی ضروری خیال کرتا ہوں۔ اس لیے قارئین سے التماس ہے کہ وہ تحقیقی ذوق کی آبیاری اور مستند معلومات کے حصول کے لیے ان مضامین کا توجہ اور دلچسپی سے مطالعہ فرمائیں۔ ان شاء اللہ نفع ہوگا۔

بائبل میں بعض واقعات اور بعض انبیا کی آمد سے متعلق متعدد پیشین گوئیاں درج ہیں۔ ان میں سے بعض محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ہیں، جو غیر مبہم اور واشگاف الفاظ میں آپ کی طرف اشارہ کرتی ہیں، تاہم ایسا شاذ ہی ہے کہ کسی آنے والے نبی کے متعلق اس کا نام لے کر پیشین گوئی کی گئی ہو۔ یہ قریباً ایک نادر و یکتا مثال ہے کہ بائبل میں حضرت سلیمان علیہ السلام کی کتاب 'غزل الغزلات' میں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لے کر آپ کے متعلق پیشین گوئی کی گئی ہے۔ یہ پیشین گوئی درج ذیل ہے:

> میرا محبوب سرخ و سفید ہے، وہ دس ہزار میں ممتاز ہے۔ اس کا سر خالص سونا ہے، اس کی زلفیں پیچ در پیچ اور کوے سی کالی ہیں۔ اس کی آنکھیں ان کبوتروں کی مانند ہیں جو دودھ میں نہا کر لبِ دریا تمکنت سے بیٹھے ہوں۔

اس کے رخسار پھولوں کے چمن اور بلسان کی ابھری ہوئی کیاریاں ہیں۔اس کے ہونٹ سوسن ہیں جن سے رقیق مُر ٹپکتا ہے۔اس کے ہاتھ زبرجد سے مرصع سونے کے حلقے ہیں۔اس کا پیٹ ہاتھی دانت کا کام ہے، جس پر نیلم کے پھول بنے ہوں، اس کا ٹانگیں کندن کے پایوں پر سنگ مرمر کے ستون ہیں۔ وہ دیکھنے میں لبنان اور خوبی میں رشکِ سرو ہے۔اس کا منہ ازبس شیریں ہے۔ہاں وہ سراپا عشق انگیز ہے، اے یروشلم کی بیٹیو! یہ ہے میرا محبوب، یہ ہے میرا پیارا۔[۱]

اردو ترجمہ صحت اور استدلال کے اعتبار سے اتنا درست اور معیاری نہیں کہ تحقیق کی بنیاد اسی پر رکھی جائے۔اس لیے ذیل میں کنگ جیمز کا مستند انگریزی ترجمہ (AV/KJV) نقل کیا جا رہا ہے:

(10) My beloved is white and ruddy, the chiefest among ten thousand. (11) His head is as the most fine gold, his locks are bushy, and black as a raven. (12) His eyes are as the eyes of doves by the rivers of waters, washed with milk, and fitly set. (13) His cheeks are as a bed of spices, as sweet flowers: his lips like lilies, dropping sweet smelling myrrh. (14) His hands are as gold rings set with the beryl: his belly is as bright ivory overlaid with sapphires. (15) His legs are as pillars of marble, set upon sockets of fine gold: his countenance is as Lebanon, excellent as the cedars. (16) His mouth is most sweet: yea, he is altogether lovely. This is my beloved, and this is my friend, O daughters of Jerusalem.[۲]

ذیل میں 'ایکسپوزیٹرز تفسیرِ بائبل' سے اس عبارت کی ایک جامع توضیح پیش کی جا رہی ہے:

He is both fair and ruddy, the chiefest among 10,000. For this is what he is like: a head splendid as finest gold; massive, curling, raven locks; eyes like doves by water brooks, and looking as though they had been washed in milk? an elaborate image in which the soft iris and the sparkling light on the pupils suggest the picture of the gentle birds brooding on the bank of a flashing stream, and the pure healthy eyeballs a thought of the whiteness of milk; cheeks fragrant as spices; lips red as lilies (The blood red anemones); A body like ivory, with blue veins as of sapphire; legs like marble columns on golden basis. The aspect of him is like great Lebanon, splendid as the far-famed cedars; and when he opens his lips his voice is ravishingly sweet. Yes, he is altogether lover. Such is her beloved, her dearest one.[۳]

وہ خوبصورت بھی ہے اور سرخ بھی۔دس ہزار میں سب سے نمایاں اور سب سے بڑا سردار و سالار۔کیونکہ وہ اسی طرح کا ہے۔اس کا سر اتنا شاندار ہے جیسے عمدہ ترین سونا، گتھی ہوئی گھنگھریالی کالی زلفیں، آنکھیں ان قمریوں کی مانند جو

ندّی کے پانی کے ساتھ بیٹھی ہوں، اور ایسی لگیں جیسے دودھ میں دُھلی ہوئی ہوں۔ ایک کامل اور واضح تصویر، جس میں پُتلی کے گرد والا رنگین ونرم حصہ اور پتلیوں پر پڑنے والی چمکدار روشنی ذہن میں ان معصوم پرندوں کی تصویر پیش کرتی ہے جو روشنی منعکس کرنے والی ندیوں کے کنارے محوِ استراحت ہوں۔ خالص وصحت مند آنکھوں کے ڈھیلے ذہن میں دودھ جیسی پاکیزہ سفیدی کا تصور پیش کرتے ہیں۔ رُخساروں میں خوشبو کی ایسی مہک جیسے خوشبودار مصالحے۔ ہونٹ گل لالہ کی طرح سرخ، ہاتھی دانت جیسا ملائم وسفید بدن، جس پر پتلی نیلی رگیں نیلم اور زمرد کی طرح چمک رہی ہیں۔ ٹانگیں ایسی جیسے سنہری پایوں پر سفید سنگ مرمر کے ستون۔ اس کا چہرہ مہرہ عظیم الشان کوہِ لبنان کی طرح عظیم اور دُور دُور تک مشہور دیوداروں کے درختوں کی طرح شاندار ہے۔ جب وہ بولنے کے لیے اپنا منہ کھولتا ہے تو اس کی آواز ایسی شیریں کہ [انسان کو] مسحور کُن مَسَرّت سے معمور کر دے۔ ہاں ہاں وہ سراپا پیار اور محبت ہے۔ ایسا ہے اس کا محبوب اور اس کا پیارا!

رونالڈ اے ناکس نے بھی نہایت اختصار اور خوبصورتی سے متعلقہ عبارت کی ایک جامع تصویر کھینچی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

My sweetheart? Among ten thousand you shall know him; so white is the colour of his fashioning, and so red. His head dazzles like the purest gold; the hair on it lies close as the high palm-branches, raven hair. His eyes are gentle as doves by the brook-side, only these are bathed in milk, eyes full of repose. Cheeks trim as a spice-bed of the perfumer's own tending; drench lilies in the finest myrrh, and you shall know the fragrance of his lips. Hands well rounded; gold set with jacynth is not workmanship so delicate; body of ivory and veins of sapphire blue; legs straight as marble columns, that stand in sockets of gold. Erect his stature as Lebanon itself, noble as Lebanon cedar. Oh, that sweet utterance! Nothing of him but awakes desire. Such is my true love, maidens of Jerusalem; such is the companion I have lost. [۴]

میرا محبوب؟ تم اسے دس ہزار میں پہچان لو گے، اس کے بدن کا رنگ انتہائی سفید اور انتہائی سرخ [کا حسین امتزاج] ہے۔ اس کا سر اِس طرح چمکتا ہے جیسے انتہائی خالص سونا، اس کے بالکل ساتھ اس کے بال ایسے لگتے ہیں جیسے پام کے درخت کی شاخیں، اور ان کی رنگت پہاڑی کوّے جیسی سیاہ ہے۔ اس کی آنکھیں ندی کنارے بیٹھی ہوئی فاختاؤں کی طرح معصوم ہیں، دودھ میں نہائی ہوئی، سکون و آرام سے لبریز آنکھیں۔[۵] رُخسار اتنے اجلے اور اچھے جیسے عطر ساز کے خاص اپنی نگرانی میں تیار کردہ خوشبو بھرے تختے، جیسے عمدہ ترین خوشبو میں رچے ہوئے گل لالہ، اور تم اس کے ہونٹوں کی خوشبو محسوس کر لو گے۔ ہاتھ خوب گول مٹول کہ سونے میں جڑے ہوئے زبرجد بھی اتنی حسین و

نازک صناعی پیش نہیں کرتے۔ بدن ہاتھی دانت کا اور اس میں رگیں ایسی جیسے خوبصورت نیلم یا زمرد، ٹانگیں مستقیم جیسے سفید سنگِ مرمر کے ستون جو سونے کے پایوں پر قائم ہوں۔ اس کا قد و قامت بذاتِ خود لبنان کی طرح ایستادہ، اتنا شاندار اور معزز جیسے لبنان کے دیودار۔ ارے واہ اِس کی شریں گفتار کے کیا کہنے! اِس کا انگ انگ اُمنگیں اور آرزوئیں بیدار کرتا ہے۔ یہ ہے میرا سچا پیارا، اے یروشلم کی دوشیزاؤ! ایسا ہے میرا ساتھی جسے میں نے کھو دیا ہے۔

'غزل الغزلات' کا مصنف

جہاں تک واقعات واشخاص کی تصویر کھینچ کر رکھ دینے والے اس مختصر طربیہ اور غنائیہ گیت کے مصنف کا تعلق ہے، تو اس کے متعلق مختلف آرا ہیں۔ تاہم بعض مستند مآخذ اسے حتمی طور پر حضرت سلیمان علیہ السلام سے منسوب کرتے ہیں۔ بائبل کے علما کی تصانیف کے معروضی مطالعے پر مبنی چند نِکات ذیل میں دیے جا رہے ہیں (ان مستند مآخذ کے اقتباسات، جن کی بنیاد پر یہ نتائج اخذ کیے گئے ہیں، وہ بھی بعد میں دے دیئے گئے ہیں، لیکن وہ صرف ان قارئین کے لیے نقل کیے گئے ہیں، جو اِن نِکات کا اصل مآخذ سے موازنہ کرنا چاہیں)۔

۱۔ بالعموم یہ بات مُسلَّمہ تصور کی جاتی ہے کہ 'غزل الغزلات' کے مصنف حضرت سلیمان علیہ السلام ہیں۔

۲۔ تاہم پوری نظم ان سے منسوب نہیں کی جا سکتی۔

۳۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے تو یہ نظم دسویں صدی قبل مسیح کے وسط میں مرتب کی تھی، لیکن اس کا آخری اِصلاح شدہ ایڈیشن بابل کی جلاوطنی کے بعد کے زمانے میں یعنی غالباً تیسری چوتھی صدی قبل مسیح میں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔

۴۔ بعض مُدَوِّنین نے اس میں فحاشی اور عریانی پر مبنی مواد بڑی آزادی سے شامل کیا۔

۵۔ اس کے فحش اور غیر شائستہ مواد کی بنا پر بعض اکابر علما نے یہ بات مناسب محسوس کی کہ نوجوان نسل کے لیے اس کے مطالعے پر پابندی لگا دی جائے۔

۶۔ اس میں ساخت کی یگانگت اور ہم آہنگی کا فقدان ہے اور اسے آزاد اور الگ الگ گیتوں کی ایک لڑی ہی تصور کیا جا سکتا ہے۔

ذیل میں چند ایسے اقتباسات دیے جا رہے ہیں جن کی بنیاد پر مندرجہ بالا نِکات اخذ کیے گئے ہیں اور جو یہ بات پورے زور شور سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام ان گیتوں میں سے اکثر و بیشتر گیتوں کے مصنف تھے۔ 'دی نیلسن سٹڈی بائبل' کا بیان ہے:

The author of the Song of Solomon is Solomon, the son of David and the third king of Israel. He is named as the author and his name appears seven times in the book (i:1,5; iii:7,9, 11; viii:11,12). Even so, some have argued that the references to Solomon may be only a stylistic device and the author may have been from a later period. The arguments for this are inconclusive. But the fact that Solomon was known for his wisdom and poetry (see I Kin. iv:29-34) partially substantiates his authorship of this book. (….). Ironically because of its explicit language, ancient and modern Jewish sages forbade men to read the book before they were thirty (and presumably kept women from reading it at all).[٦]

’غزل الغزلات‘ کے مصنف اسرائیل [کی سلطنتِ متحدہ] کے تیسرے بادشاہ اور حضرت داوٗد [علیہ السلام] کے بیٹے حضرت سلیمان [علیہ السلام] ہیں۔ مصنف کے طور پر ان کا نام لیا جاتا ہے اور ان کا نام کتاب میں سات مرتبہ آیا ہے (۱:۱، ۵؛ ۳:۷، ۹، ۱۱؛ ۸:۱۱، ۱۲)۔ اس کے باوجود بعض لوگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ ہوسکتا ہے حضرت سلیمان [علیہ السلام] کا حوالہ صرف اسلوب کی ایجاد پر مبنی ہو اور اصل مصنف بعد کے زمانے کا کوئی شخص ہو۔ اس کے حق میں جو دلائل دیے جاتے ہیں وہ نتیجہ خیز نہیں۔ اس کے برعکس یہ حقیقت ہے کہ حضرت سلیمان [علیہ السلام] اپنی دانشوری اور شاعری کے لیے معروف تھے (ملاحظہ کیجیے ۱۔ سلاطین ۴: ۲۹ تا ۳۴)، ان کے کتاب کے مصنف ہونے کو جزوی طور پر تقویت بخشتی ہے۔ (....)۔ مضحکہ خیز بات یہ ہے کہ کتاب کی صریحاً فحش زبان کی وجہ سے قدیم و جدید یہودی دانشوروں نے ۳۰ سال کی عمر سے پہلے یہ کتاب پڑھنے سے منع کیا ہے (اور غالباً عورتوں کو تو اِس کے پڑھنے سے بالکل روک دیا ہے)۔

ڈاکٹر کینتھ نے ’دی اوپن بائبل‘ میں ’غزل الغزلات‘ کے تعارف میں اسی طرح کے نظریات کا اظہار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

Solomonic authorship is rejected by critics who claim it is a later collection of songs. Many take 1:1 to mean "which is about or concerning Solomon." But the internal evidence of the book strongly favors the traditional position that Solomon is its author. Solomon is specifically mentioned seven times (…), and he is identified as the groom. There is evidence of royal luxury and rich imported goods (e.g. 3:6-11). The king by this time also had sixty queens and eighty concubines (6:8). Solomon's harem at its fullest extent reached seven hundred queens and three hundred concubines (1Kin. 11:3).

1Kings 4:32,33 says that Solomon spoke three thousand proverbs and composed 1,005 songs and had intimate knowledge of the plant and animal world. This

greatest of his songs alludes to twenty-one species of plants and fifteen species of animals. It cites geographical locations in the north and in the south, indicating that they were still one kingdom. For example, 6:4 mentions both Tirzah and Jerusalem, the northern and southern capitals. (…), but Solomon was its author, probably early in his reign, about 965 B.C. There is a problem regarding how a man with a harem of 140 women (6:8) could extol the love of the Shulamite as though she were his only bride. (…). This book was also written before Solomon plunged into gross immorality and idolatry. 'For it was so, when Solomon was old, that his wives turned his heart after other gods; and his heart was not loyal to the Lord his God' (1Kin. 11:4).[۷]

جن نقادوں کا دعویٰ یہ ہے کہ گیتوں کا یہ مجموعہ بعد کے زمانے کا ہے انھوں نے اس کے [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] کی تصنیف ہونے سے انکار کیا ہے۔ بہت سے لوگ ۱:۱ کا مطلب بیان کرتے ہیں: 'جو [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] کے بارے میں ہے'، لیکن کتاب کی داخلی شہادت اس روایتی نظریے کی پرزور تائید کرتی ہے کہ اس کے مصنف [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] ہی ہیں۔ [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] کا خاص طور پر سات مرتبہ ذکر کیا گیا ہے۔(...)، اوران کی دولھا کے طور پر نشان دہی کی گئی ہے۔ اس میں شاہانہ پُرتعیش اشیا اور قیمتی درآمدی سامان کی شہادت ملتی ہے (مثلاً ۳:۶ تا ۱۱)۔ اس وقت تک بادشاہ کی ۶۰ ملکائیں اور ۸۰ کنیزیں تھیں (۶:۸)۔ اپنی آخری حد کو پہنچنے تک [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] کا حرم ۷۰۰ ملکاؤں اور ۳۰۰ کنیزوں پر مشتمل تھا (۱۔سلاطین ۱۱:۳)۔

۱۔سلاطین ۴:۳۲، ۳۳ کا بیان ہے کہ [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] نے تین ہزار ضرب الامثال لکھی ہیں اور ایک ہزار پانچ گیت مرتب کیے ہیں، اور وہ عالم نباتات وحیوانات کا گہرا علم رکھتے تھے۔ اُن کے اِس سب سے بڑے گیت میں پودوں کی اِکیس انواع اور جانوروں کی پندرہ انواع کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس میں شمال اور جنوب کے جغرافیائی مقامات کا حوالہ دیا گیا ہے، جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ وہ اس وقت تک ایک ہی سلطنت کا حصہ تھے۔ مثال کے طور پر ۶:۴ میں شمالی اور جنوبی دارالحکومتوں طِرزہ[۸] اور یروشلم دونوں کا ذکر ہے۔(...)، لیکن [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] نے اپنے عہدِ حکومت کے غالباً ابتدائی ایام میں، قریباً ۹۶۵ ق م میں، اِسے مرتب کیا تھا۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ ۱۴۰ عورتوں کے حرم والا ایک آدمی (۶:۸) کس طرح اس شلیمائٹ عورت کے عشق کی اس طرح بڑھ چڑھ کر تعریف کرسکتا ہے جیسے کہ وہ اس کی اکلوتی دلھن ہو۔(. . .)۔ یہ کتاب بھی [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] کے صریحاً غیر شائستہ بدچلنی اور بت پرستی میں ملوث ہونے سے پہلے لکھی گئی تھی [معاذ اللہ! نقل کفر، کفر نباشد]۔ کیونکہ جب [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] بڈھا ہوگیا تو اس کی بیویوں نے اس کے دل کو

غیر معبودوں کی طرف مائل کر لیا، اور اس کا دل خداوند اپنے خدا کے ساتھ کامل [وفادار] نہ رہا (’کتابِ مقدس‘، ا۔سلاطین ۱۱:۴)۔

’دی نیو جیروسیلم بائبل‘ نے اس موضوع پر مندرجہ ذیل انداز میں گفتگو کی ہے:

That Solomon was a writer of songs, Hebrew tradition was aware, 1K 5:12; for this reason 'the greatest of all songs' was attributed to him (hence the title, Sg 1:1); (...). People have found it surprising that a book that makes no mention of God and whose vocabulary is so passionate should figure in sacred canon. The doubts in Jewish circles of the first century AD were, however, settled by an appeal to tradition. On these same grounds the Christian Church has always accepted the Song as part of holy scripture. (....). The inspired and canonical status of the Song leads these commentators to suppose that it must be celebrating something other than profane love. (….). The Song proclaims the lawfulness and exalts the value of human love; and the subject is not merely profane, (...). We have no right to set a limit to God's inspiration. (….), the dating of the book becomes more difficult to establish. Some scholars assign it to a date as early as the reign of Solomon, but the Aramaic features of the language, and the borrowing of one word from Persian, 4:13, and of another from Greek, 3:9, indicate a date after the Exile , in the fifth or fourth centuries BC. The place of composition was certainly Palestine.[۹]

عبرانی روایت اس امر سے آگاہ تھی کہ [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] اس گیت کے ایک مصنف تھے، ا۔سلاطین ۱۲:۵؛ اسی وجہ سے ’سب گیتوں سے بڑا گیت‘ ان کی طرف منسوب کیا گیا تھا، (’غزل الغزلات‘ ۱:۱ میں عنوان کی یہی وجہ ہے)؛ (...)۔ لوگوں کو اس امر پر بڑی حیرت محسوس ہوتی ہے کہ ایک ایسی کتاب جس میں خداوند تعالیٰ کا کوئی ذکر نہیں اور جس کا ذخیرۂ الفاظ اتنا جذباتی ہے، بائبل کی مقدس کتب کی فہرست میں کس طرح شامل کر لی گئی ہے۔ تاہم پہلی صدی عیسوی کے یہودی حلقوں کے شکوک کا روایت سے رجوع کی وجہ سے تصفیہ ہو گیا۔ انھیں اسباب کی بنا پر مسیحی کلیسیا نے ہمیشہ ’غزل الغزلات‘ کو صُحُفِ سماوی کا حصہ تسلیم کیا ہے۔ (...)۔ **’غزل الغزلات‘ کی الہامی اور مُسلَّمہ اِستنادی حیثیت ان مفسروں کو یہ بات فرض کرنے پر آمادہ کرتی ہے کہ یہ فحش اور ناپاک محبت کے بجائے کسی اور چیز کی ستایش پر مبنی ہے۔** (....)۔ ’غزل الغزلات‘ انسانی محبت کی قدر و قیمت میں اضافہ کرتی ہے اور اس کے جواز کا اعلان کرتی ہے اور سچ یہ ہے کہ اس کا موضوع محض بے حیائی نہیں، (...)۔ ہمیں اس بات کا کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم خداوند تعالیٰ کے الہام کے لیے حدود کا تعین کریں۔ (....)، کتاب کی تاریخِ تصنیف کا تعین مزید

مشکل ہو جاتا ہے۔ بعض علما اس کی تاریخ تصنیف اتنی پہلے کی بتاتے ہیں جتنی کہ [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] کی حکومت، لیکن زبان کے ارامی خدوخال اور ایک لفظ فارسی سے لینا، ۴:۱۳، اور دوسرا لفظ یونانی سے، ۳:۹، جلاوطنی[10] کے بعد کی کسی تاریخ، پانچویں اور چوتھی صدی قبل مسیح، کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کی تالیف کا مقام یقینی طور پر فلسطین تھا۔

'دی نیو انٹرنیشنل ورشن (NIV) سٹڈی بائبل' نے اس موضوع پر 'غزل الغزلات' پر اپنے تعارف میں مختصر بحث کی ہے۔ اس میں درج ہے:

To date the Song in the tenth century B.C. during Solomon's reign is not impossible. In fact, mention of Tirzah and Jerusalem in one breath (6:4) has been used to prove a date prior to King Omri (885-874 BC ; see 1Ki 16:23-24), though the reason for Tirzah's mention is not clear. On the other hand, many have appealed to the language of the Song as proof of a much later date, but on present evidence the linguistic data are ambiguous.[11]

'غزل الغزلات' کی تاریخ تالیف کا دسویں صدی قبل مسیح میں [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] کے عہد حکومت کے دوران میں تعین غیر ممکن نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ طرزہ اور یروشلم کا ایک ہی سانس میں ذکر (۶:۴) شاہ اومری (۸۸۵ تا ۸۷۴ ق م[12] ملاحظہ کیجیے ۱۔ سلاطین ۱۶: ۲۳ تا ۲۴) سے پہلے کی کوئی تاریخ ثابت کرنے کے لیے کیا گیا ہے، اگرچہ طرزہ کے ذکر کی وجہ واضح نہیں۔ دوسری طرف بہت سے علما نے 'غزل الغزلات' کی زبان کو بہت بعد کی تاریخ کے ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے، لیکن موجودہ شہادت کے لحاظ سے لسانی مواد مبہم اور غیر واضح ہے۔

ولیم سمتھ کی 'لغت بائبل' کا بیان ہے:

It was probably written by Solomon about B.C. 1012.[13]

یہ [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] نے قریباً ۱۰۱۲ ق م میں لکھی تھی۔

جان ٹی بن نے یہ بات زیادہ علمی انداز میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

The muteness of the book on matters of Israelite religious tradition is quite striking. (….). Internal references to Solomon (1:1,5; 3:7-9,11; 8:11-12), together with the statement in 1Kings 4:32, were deemed authoritative enough to ascribe the work to him. A question did arise, however, as to when Solomon composed the book. (...). Thus the date of writing would have been shortly before 961 B.C. (….). Although many of the poetic fragments predated by hundreds of years the time of editing, the presence within the book of Aramaic, Persian, and Greek

language influence indicates a late date for its finalized form. Generally a date within the span of the third century B.C. is assigned to the composition as it now stands.[۱۴]

اسرائیل کی مذہبی روایت کے معاملات کے بارے میں کتاب کی خاموشی نہایت قابلِ توجہ ہے۔(....)۔ ۱۔سلاطین ۴:۳۲کے بیان کے ساتھ ساتھ [حضرت] سلیمان[علیہ السلام] کے متعلق اندرونی حوالے(۱:۱۔۵؛ ۳:۷۔۹؛ ۸:۱۱۔۱۲)اس تصنیف کو ان سے منسوب کرنے کے لیے کافی مستند سمجھے گئے۔تاہم یہ سوال ضرور پیدا ہوا کہ [حضرت] سلیمان[علیہ السلام] نے یہ کتاب کب تالیف کی۔(....)۔اس طرح تصنیف کی تاریخ ۹۶۱ق م سے فوری پہلے کی ہوگی۔(....)۔اگرچہ متعدد شاعرانہ اجزا تدوین کے وقت سے سینکڑوں سال پہلے سے موجود تھے، تاہم کتاب پر ارامی، فارسی اور یونانی زبانوں کا اثر اس کی آخری اور حتمی ہیئت کے لیے بعد کی کسی تاریخ کی دلالت کرتا ہے۔کتاب جس حالت میں آج موجود ہے، اُس کی عموماً تیسری صدی ق م کے حدود کے اندر کی کوئی تاریخ ہی بیان کی جاتی ہے۔

والٹر ایف اڈینی کو اس میں ساخت کی کوئی وحدت نظر نہیں آتی۔وہ لکھتا ہے:

There are indications that it is a continuous poem; and yet it is characterized by startling kaleidoscopic changes that seem to break it up into incongruous fragments. If it is a single work the various sections of it succeed one another in the most abrupt manner, without any connecting links or explanatory clauses. The simplest way out of the difficulty presented by the many curious turns and changes of the poem is to deny it any structural unity, and treat it as a string of independent lyrics.[۱۵]

اگرچہ اس بات کی دلالتیں بھی موجود ہیں کہ یہ ایک مسلسل نظم ہے تاہم اس میں چونکا دینے والی سیر بینی تبدیلیوں کی خصوصیات موجود ہیں، جو اس طرح کی ہیں کہ اِسے غیر مربوط اجزا میں تقسیم کرتی دکھائی دیتی ہیں۔اگر یہ ایک واحد تالیف ہے تو اس کے مختلف اجزا ایک دوسرے کے بعد بہت ہی اچانک انداز میں بغیر کسی جوڑنے والی لڑی یا توضیحی جملوں کے وارد ہوئے ہیں۔نظم کے متعدد عجیب وغریب موڑوں اور تبدیلیوں میں پائی جانے والی مشکل سے نکلنے کا سادہ ترین طریقہ یہی ہے کہ اس میں ساخت کی کسی ہم آہنگی اور وحدت کا انکار کر کے اسے الگ الگ اور آزاد نغموں کی ایک لڑی قرار دے لیا جائے۔

کیلوِن کرسچین ریفارمڈ چرچ، اوٹاوا کے پاسٹر، ڈاکٹر سیئر ڈوڈ سٹرا کا بیان ہے کہ اس کے مصنف حضرت سلیمان علیہ السلام تھے۔وہ لکھتے ہیں:

Although the first verse of chapter 1 can also be read: 'The Song of Songs which is about or concerning Solomon,' the traditional view has been to regard Solomon as the author of the Song. Since the contents of the book is [sic] fully in harmony with the great gifts of wisdom which we know Solomon possessed (1Kgs 4:32,33), there is no sufficient ground to deviate from this historic position.[۱۶]

اگرچہ پہلے باب کی پہلی آیت کو 'غزل الغزلات، جو [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] سے متعلق یا ان کے بارے میں ہے' بھی پڑھا جا سکتا ہے، تاہم روایتی نقطۂ نظر یہی رہا ہے کہ [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] ہی کو 'غزل الغزلات' کا مصنف سمجھا جائے کیونکہ، کتاب کے مشمولات عقل و دانش کی ایسی عظیم نعمتوں کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہیں، جن کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] ان سے مالا مال تھے (۱۔سلاطین ۴: ۳۲، ۳۳)، اس لیے اس امر کی کوئی قابل لحاظ بنیاد نہیں کہ ہم اس مسلمہ تاریخی پوزیشن سے انحراف کریں۔

ڈبلیو جے کیمرون، پروفیسر نیو ٹسٹامنٹ لینگوتج اینڈ لٹریچر، فری چرچ کالج، ایڈنبرا کا بیان ہے:

The title may mean either that the Song is composed by Solomon or that it is about him. Tradition uniformly favours the former interpretation. Some modern scholars, however, have maintained that the large number of foreign words used in the poem would not occur in the literature of Israel before the post-exilic period. Others think, with Driver, that the widespread contacts of Israel with foreign nations during the reign of Solomon would sufficiently account for the presence of these words in the book. If this view be accepted, and if it is assumed that there are only two principal characters in the Song, there does not appear to be any substantial reason for setting aside the traditional view of the authorship.[۱۷]

ٹائٹل سے یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ یہ گیت [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] نے لکھا ہے اور اس کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ یہ ان کے بارے میں لکھا گیا ہے۔ روایت متفقہ طور پر پہلی تعبیر کی [کہ یہ حضرت سلیمان علیہ السلام ہی نے لکھا ہے] تائید کرتی ہے۔ تاہم چند جدید علما اس بات کے قائل ہیں کہ نظم میں استعمال شدہ متعدد غیر ملکی الفاظ جلاوطنی سے بعد کے زمانے سے قبل اسرائیل کے ادب میں موجود نہیں ہو سکتے تھے۔ ڈرائیور سمیت دوسرے علما کا خیال ہے کہ [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] کے عہد کے دوران میں اسرائیل کے غیر قوموں سے وسیع تعلقات کافی حد تک کتاب میں ان الفاظ کی موجودگی کا باعث ہو سکتے ہیں۔ اگر یہ نقطۂ نظر تسلیم کر لیا جائے اور پھر اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ 'غزل الغزلات' میں صرف دو بڑے اور مرکزی کردار ہیں، تو کتاب کی تصنیف کے متعلق روایتی نقطۂ نظر کو بالائے طاق رکھ دینے کی کوئی ٹھوس وجہ دکھائی نہیں دیتی۔

جان اے بال چن منسٹر آف فرسٹ پریسبٹیرین چرچ، پاک پورہ، نیوزی لینڈ نے ایک متوازن نقطۂ نظر اختیار کیا ہے۔ان کا خیال ہے:

The presence of some later words indicates either a date after Solomon's time or that the book had its final redaction, though not its original composition, in a later period.[۱۸]

چند بعد کے زمانے والے الفاظ کی موجودگی یا تو [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] کے دور سے بعد والی کسی تاریخ کی نشاندہی کرتی ہے، یا پھر اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اگرچہ کتاب کی ابتدائی تالیف تو نہیں لیکن اس کی آخری تدوین و تکمیل بعد کے کسی زمانے میں ہوئی ہے۔

ایم ٹموتھیا ایلیٹ آر ایم ایس، یو ایس اے کا خیال ہے:

(...), it is esteemed as one of the most unusual and beautiful books of the Bible. (...). Rabbi Akiba, for example, toward the end of the first century remarked, 'All the world is not worth the day that the Song of Songs was given to Israel. All the writings are holy, but the Song of Songs is the holy of holies'. Another rabbi of this period exaggeratingly commented, 'If God had not given the Torah to Israel, the Song of Song would be sufficient to govern the universe.'[۱۹]

(...)، اسے بائبل کی کتابوں میں سے ایک انتہائی غیر معمولی اور نہایت حسین کتاب کا درجہ دیا جاتا ہے۔ (...)۔مثال کے طور پر پہلی صدی کے خاتمے کے قریب ربّی عقیبہ کہتا ہے: 'پوری دنیا بھی اس دن جیسی قدر و قیمت نہیں رکھتی، جس دن اسرائیل کو ''غزل الغزلات'' دی گئی تھی۔تمام تحریریں مقدس ہیں لیکن ''غزل الغزلات'' قدس الاقداس ہے'۔اسی دور کا ایک اور ربّی مبالغہ آرائی سے کام لیتے ہوئے اس کی تشریح کرتا ہے: 'اگر خداوند تعالیٰ اسرائیل کو تورات نہ دیتا تو ''غزل الغزلات'' ہی کائنات پر حکمرانی کے لیے کافی ہوتی'۔

'دی اینوٹیٹڈ پیراگراف بائبل' نے 'غزل الغزلات' کے حضرت سلیمان علیہ السلام کی طرف سے لکھے ہونے کی وجہ جواز بیان کی ہے۔وہ لکھتا ہے:

The title also agrees with all ancient writers on the subject in ascribing this poem to Solomon [stress added]; and this too is corroborated by internal evidence. (...). All this is just what might naturally be expected if Solomon were the author.[۲۰]

یہ جو اس موضوع پر لکھنے والے تمام قدیم مصنفین نے اس نظم کو [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] سے منسوب کیا ہے، تو ٹائٹل

بھی اِس کی تائید کرتا ہے اور داخلی شہادت بھی اسے درست قرار دیتی ہے۔(...)۔اگر [حضرت] سلیمان [علیہ السلام] اس کے مصنف ہیں تو یہ سب کچھ وہی ہے جس کی فطری طور پر توقع کی جا سکتی ہے۔

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ 'غزل الغزلات' ابتدائی طور پر دسویں صدی ق م میں حضرت سلیمان علیہ السلام ہی نے لکھی تھی، جو مسلمہ طور پر ایک شاعر، ایک مصنف، ایک دانشور اور ایک ذہین عالم تھے۔ اس کی آخری تدوین قریباً چوتھی صدی ق م میں عمل میں آئی۔ اس عمل کے دوران میں بعض تحریفات، تخریبات اور فحش مواد اس میں شامل ہو گیا۔ عریانی و فحاشی کی بنا پر اس بات کی نصیحت کی گئی کہ عورتوں اور نوجوانوں کو اسے پڑھنے کی اجازت نہ دی جائے۔ یہ بات صاف ظاہر کرتی ہے کہ یہ فحش مواد حضرت سلیمان علیہ السلام کا لکھا ہوا نہیں ہو سکتا تھا۔

کتاب کا یہ باب لکھنے کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ اس پیشین گوئی کے مبینہ طور پر محمد رسول اللہ ﷺ پر مکمل اطلاق کو دیکھ کر بعض اہلِ کتاب علما نے اس کے حضرت سلیمان علیہ السلام کی تصنیف ہونے ہی کو مشتبہ قرار دے دیا ہے اور اس سلسلے میں اس بات کی پرواہ بھی نہیں کی کہ اس سے خود بائبل ہی کی استنادی حیثیت محروم ہو کر رہ جائے گی۔

پیشین گوئی کا متن اور اس کی اِستنادی حیثیت

۱۔ 'کتابِ مقدس'، غزل الغزلات ۵: ۱۰ تا ۱۶۔

2. *Song of Solomon* 5:10-16 AV (Authorized Version). This Version is also called KJV (King James Version).

3. Walter F. Adeney, *the commentary on the 'Song of Solomon' in The Expositor's Bible* (London: A.C. Armstrong and Son, 1903), 30.

4. Ronald A. Knox, *The Old Testament:* Job-Machabees (London: Burns Oats and Washbourne Ltd, 1949), 2:970.

5. Knox explains it in his footnote as:

> 'Eyes full of repose'; we can only make guesses at the meaning of the Hebrew phrase, 'reposing upon fullness', which the Latin version renders 'residing by the floods'. (p. 970).

ناکس اپنے حاشیے میں وضاحت کرتا ہے:

> سکون و آرام سے لبریز آنکھیں، ہم اس عبرانی ترکیب کے مفہوم کا صرف اندازہ ہی کر سکتے ہیں: 'معموریت پر آرام کرتے ہوئے جس کا مفہوم لاطینی ترجمے میں اس طرح بیان کیا گیا ہے: 'سیلابوں کے پہلو بہ پہلو رہائش پذیر'۔

حقیقت میں اس ترکیب کی مندرجہ بالا تشریحات کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ یا تو یہ ایک بے معنی ترکیب ہے اور یا یہ شارحین یا مفسرین اس کے اصل مفہوم تک پہنچ ہی نہیں پائے۔

6. *The Nelson Study Bible*, ed. Earl D. Radmacher (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1997), 1097.

7. *The Open Bible Expanded Edn.*, ed. Kenneth D. BOA. Ph.D. (Nashville, NY: Thomas Nelson Publishers, 1985), 667,68.

۸۔ طِرزہ سامریہ کے مشرق میں قریباً دس میل کے فاصلے پر ایک خوبصورت شہر ہے۔ یہ ۸۷۱ ق م تک اسرائیل کی شمالی سلطنت کا دارالحکومت رہا ہے، جب شاہ اومری نے دارالحکومت سامریہ میں منتقل کر دیا۔

9. *New Jerusalem Bible*, ed. Henry Wansbrough (Bombay: Saint Paul Society, 23rd Road, T.P.S. III, Bandra, 400 050, 1993), 1027-29.

۱۰۔ کتاب کی کسی بعد کی تاریخِ تصنیف کے تعین کے لیے یہ کوئی کافی وجہ نہیں ہے۔ ان غیر ملکی الفاظ کی موجودگی کے کچھ دوسرے اسباب بھی ممکن ہو سکتے ہیں، مثلاً:

اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی کہ 'غزل الغزلات' یا اس کی بعض آیات میں بعد میں کسی وقت کچھ چیزیں شامل کر دی گئی ہوں۔

یہ بھی ممکن ہے کہ متحدہ سلطنت کے عہد میں ان اقوام کے باہمی تعامل کے نتیجے میں یہ الفاظ یہودیوں کی زبان کا حصہ بن گئے ہوں۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تجارتی، ڈپلومیٹک، معاشرتی، تعمیراتی وفود اور سرگرمیوں کے نتیجے میں ایسے الفاظ حضرت سلیمان علیہ السلام کے عہدِ حکومت سے بھی پہلے عبرانی زبان میں شامل کر لیے گئے ہوں۔

کتاب کی ابتدائی تالیف تو اگرچہ بعد میں نہیں بلکہ پہلے ہو چکی تھی لیکن اس کی آخری تدوین کسی بعد کے زمانے میں ہوئی تھی (ملاحظہ کیجیے 'دی نیو بائبل کمنٹری' نظر ثانی شدہ، ۵۷۹)۔

11. *The NIV Study Bible*, Gen. ed. Kenneth Barker (Michigan: Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1995), 997.

۱۲۔ دوسرے اکثر علما کے خیال میں یہ تاریخیں ۸۷۶تا۸۶۹ ق م ہیں۔

13. William Smith, *A Dic. of Bible* (Michigan: Regency Reference Library, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1984), 105.

14. *The Broadman Bible Com.*, ed. Clifton J. Allen, et al. (Nashville: Broadman Press, 1971), 5:128-30.

15. Walter F. Adeney, Prof. NT Exegesis and Church History, New College, London, *'The Song of Solomon' in The Expositor's Bible* (NY: A. C. Armstrong and Son, 1903), 3.

16. *The Wycliffe Bible Commentary*, ed. Charles F. Pfieffer (Chicago: Moody Press, 1983), 595.

17. *The New Bible Commentary*, ed. Rev. F. Davidson (Michigan: W M. B. Eerdmans Publg. Co., Grand Rapids, 1953), 547.

18. T*he New Bible Commentary*: *Revised*, ed. Dr. D. Guthrie, London Bible College (London: Inter-Varsity Press, 1972), 579.

حجیت اجماع اور نصوص کی نئی تاویل وتفسیر کی گنجایش

مولانا مفتی عبدالواحد اور محمد عمار خان ناصر کے مابین علمی مراسلت

[راقم الحروف کی تصنیف ''حدود وتعزیرات ۔ چند اہم مباحث'' کے مندرجات پر دار الافتاء جامعہ مدنیہ لاہور کے جناب مولانا مفتی عبد الواحد مدظلہ نے ''مقام عبرت'' کے عنوان سے اپنی ایک تحریر میں کچھ اصولی اعتراضات کیے تھے جن پر میری گزارشات ''مولانا مفتی عبدالواحد کی تنقیدات کا جائزہ'' کے نام سے چھپ چکی ہیں۔ اس ضمن میں بعض امور کی توضیح وتنقیح کے حوالے سے مفتی صاحب کے ساتھ مراسلت کا سلسلہ بھی چلتا رہا جو اب بظاہر تکمیل کو پہنچ چکا ہے۔ بحث کی عمومی اہمیت کے پیش نظر یہ سلسلہ مراسلت قارئین 'اشراق' کی خدمت میں یکجا پیش کیا جا رہا ہے۔]

بخدمت جناب محمد عمار خان صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

جناب کی کتاب پر مقام عبرت کے نام سے تبصرہ پیش خدمت ہے۔ رسالہ 'الشریعۃ' میں شائع کریں یا نہ کریں، یہ آپ کی صواب دید ہے۔ البتہ اتنی درخواست ہے کہ اس کو ملاحظہ فرما کر جلد جواب عنایت فرمائیں کہ آپ کو اس سے اتفاق ہے یا نہیں۔ اتفاق نہ ہونے کی صورت میں اگر کچھ دلائل بھی تحریر فرما دیں تو بہتر ہوگا۔

والسلام علیکم

عبدالواحد غفرلہ

۱۳/ ذوالقعدہ ۱۴۲۹ھ

مکرم ومحترم جناب مولانا مفتی عبدالواحد صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

امید ہے مزاج گرامی بخیر ہوں گے۔

''حدود وتعزیرات ۔ چند اہم مباحث'' کے حوالے سے آپ کی تنقیدی تحریر موصول ہوئی۔ میں ممنون ہوں کہ آپ نے خیر خواہی اور اصلاح کے جذبے سے علمی اسلوب میں میرے نقطہ نظر پر تنقید کی ہے۔ ان شاء اللہ اسے 'الشریعہ' کے آئندہ شمارے میں شائع کر دیا جائے گا۔ اگر ممکن ہو تو ازراہ کرم اس کی سافٹ کاپی مجھے ای میل کروا دیں۔ شکریہ!

جہاں تک آپ کے تبصرے سے اتفاق یا عدم اتفاق کا تعلق ہے تو میرے ناقص فہم کے مطابق آپ کی موجودہ تحریر بحث میں کسی ایسے نکتے کا اضافہ نہیں کرتی جس کی روشنی میں، مجھے اپنے نقطہ نظر پر فوری نظر ثانی کی ضرورت محسوس ہو۔ ان میں سے دیت کے حوالے سے میرے موقف پر آپ نے ''سنت کی تشریعی حیثیت کو بالکل نظر انداز'' کرنے، ''منکرین حدیث کی سی بات کرنے'' اور ''مقادیر میں عقل وقیاس'' کو دخل دینے کی پھبتیاں کسی ہیں جو میرے موقف کی نہایت ناروا ترجمانی ہے، اس لیے کہ زیر بحث نکتہ سرے سے یہ ہے ہی نہیں۔ زیر بحث نکتہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کی جو مقدار مقرر فرمائی، وہ تشریع کے دائرے کی چیز ہے یا قضا اور سیاسہ کے دائرے کی۔ میں نے قرآن مجید کے نصوص کی روشنی میں یہ اخذ کیا ہے کہ شارع دیت سے متعلق قوانین کی عملی صورت کو کوئی مخصوص شکل نہیں دینا چاہتا، بلکہ اس نے اس معاملے کو 'معروف' پر منحصر قرار دیا ہے، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر اہل عرب کے معروف کو اختیار فرمایا تو وہ اسی اصول کا ایک اطلاق تھا اور جس طرح معروف سے متعلق دیگر تمام معاملات میں تغیر وتبدل کی گنجایش مانی جاتی ہے، اسی طرح اس معاملے میں بھی یہ گنجایش موجود ہے۔ یہی صورت مرد اور عورت کی دیت میں فرق کی ہے۔ اگر قرآن یا سنت میں یہ قرار دیا گیا ہو کہ ایسا کوئی فرق شرعی طور پر لازم ہے تو اس سے سرتابی کی مجال نہیں، لیکن اگر ایسا نہیں ہے تو صحابہ کی آرا اور فتاویٰ کو بھی اہل عرب کے عرف پر مبنی سمجھنا چاہیے، نہ کہ ایک ابدی شرعی حکم کی حیثیت دے دینی چاہیے۔

اس رائے پر تنقید کا درست طریقہ یہ تھا کہ آپ یہ واضح فرماتے کہ قرآن کے نصوص 'دیة مسلمة' اور 'اتباع بالمعروف' سے اس معاملے کا معروف پر منحصر ہونا ثابت نہیں ہوتا اور یا کم از کم یہ بتاتے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ نے دیت کی مقدار اور عاقلہ وغیرہ کے معاملات میں اہل عرب کے جس معروف کو اختیار کیا، اس کے ابدی شرعی

حکم ہونے کے الگ سے یہ اور یہ دلائل ہیں۔ 'دیة مسلمة' کے تحت جصاص کے استدلال کے دفاع میں آپ نے جو کچھ لکھا ہے، وہ میرے لیے نا قابل فہم ہے، اس لیے کہ بالفرض نکرہ یہاں تعظیم کے لیے ہو (جس کا نہ کوئی قرینہ ہے نہ ضرورت)، تب بھی اس سے یہ کیسے ثابت ہوا کہ متکلم اس سے دیت کی کسی معہود مقدار کی طرف اشارہ کر کے اس کی پابندی کی ہدایت کر رہا ہے؟ نکرہ تعظیمی سے یہ استدلال آخر عربیت کے کس اصول کے تحت درست ہے؟

زنا کی سزا کے ضمن میں بھی یہی صورت حال ہے۔ آپ کی بیان کردہ توجیہ کی بنیاد نساء کی آیت ۱۵ کو شادی شدہ خواتین سے جبکہ آیت ۱۶ کو غیر شادی شدہ عورت سے متعلق قرار دینے نیز قرآن مجید میں رجم کی آیت کو منسوخ التلاوة دون الحکم ماننے پر مبنی ہے۔ میں نے ان دونوں نکتوں کے حوالے سے جو اشکالات اپنی کتاب میں اٹھائے ہیں، ان کا کوئی تشفی بخش جواب آپ کی توجیہ سے نہیں ملتا۔

بہرحال اتفاق یا اختلاف سے قطع نظر کرتے ہوئے، میں دوبارہ آپ کا شکر گزار ہوں کہ آپ نے ایک طالب علم کی آرا کو علمی تنقید کا موضوع بنانے کی ضرورت محسوس کی اور اس کے لیے اپنا قیمتی وقت فارغ کیا۔ میں امید رکھتا ہے کہ آپ کی طرف سے خیر خواہانہ تنقید اور راہنمائی کا سلسلہ آئندہ بھی قائم رہے گا۔ واجرکم علی اللہ

محمد عمار خان ناصر

محترم جناب محمد عمار صاحب، مدیر الشریعہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

آپ نے جو جواب مجھے تحریر کیا تھا، محض اس وجہ سے اس پر کچھ لکھنے کا ارادہ نہیں ہوا کہ جناب کے جواب سے مایوسی ہوئی تھی، لیکن اب جبکہ آپ نے اسے جنوری کے الشریعہ میں شائع کر دیا ہے تو مجبوراً چند سطریں لکھتا ہوں۔

میرے مضمون کا حاصل دو امور ہیں:

۱۔ یہ دکھانا کہ آپ نے اجماعی تعامل اور علمی مسلمات کے دائرے سے جا بجا تجاوز کیا ہے اور خطرناک اصولی غلطیاں کی ہیں۔

۲۔ علمی مسلمات کے دائرے میں رہ کر بھی ذکر کردہ اشکالات کا حل ڈھونڈا جا سکتا ہے جس کی کچھ مثالیں بھی میں نے پیش کی ہیں۔

کوئی بھی فکر صرف اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے جب اصولوں کی مکمل پاس داری کی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے

مجھ سے یہ سوال کیا ہے کہ ''نکرہ تعظیمی سے یہ استدلال آخر عربیت کے کس اصول کے تحت درست ہے؟'' لیکن اپنی فکر کو پیش کرتے ہوئے آپ نے بہت سے اصول توڑے جن کی نشان دہی کرنے کو آپ نے پھبتیاں کسنے سے تعبیر کیا ہے۔ پھر آپ نے اس اہم نکتہ سے توجہ ہٹانے کے لیے یہ لکھا کہ زیر بحث نکتہ کچھ اور ہے۔ زیر بحث نکتہ کیا ہے، اس سے تو میں نے اختلاف نہیں کیا تھا۔ میں نے تو یہ بتایا تھا کہ آپ کے نکتہ سے بہت سے اصول ٹوٹ رہے ہیں اور علمی مسلمات پامال ہو رہے ہیں، لیکن آپ نے اپنے پورے جواب میں ان کو نظر انداز کرنے کی روش کو اختیار کیا۔

آپ چاہیں تو کسی با اعتماد مستند عالم سے محاکمہ کرا لیجیے۔

رہی یہ بات کہ میں بھی اصولوں اور علمی مسلمات کو نظر انداز کر کے آپ کے ذکر کردہ نکتوں میں آپ سے یا آپ کے موافقین سے بحث میں الجھ جاؤں تو اس کے لیے میں تیار نہیں ہوں۔

دل سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو گمراہیوں سے بچائیں اور ہدایت کی راہ پر لگائیں۔ آمین

عبدالواحد غفرلہ

۱۴؍محرم الحرام ۱۴۳۰ھ

مکرم و محترم مولانا مفتی عبدالواحد زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

امید ہے مزاج گرامی بخیر ہوں گے۔

آپ کا گرامی نامہ موصول ہوا۔ بے حد شکریہ!

آپ نے میری آرا میں جن 'بے اصولیوں' کی طرف توجہ دلائی ہے، ان سب کے پیچھے یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ کسی آیت یا حدیث کی تشریح میں یا کسی علمی و فقہی مسئلے سے متعلق سلف سے منقول آرا سے ہٹ کر کوئی رائے قائم کرنا یا کوئی نئی تعبیر پیش کرنا ایک امر ممنوع ہے اور جو شخص ایسا کرتا ہے، وہ علمی بے اصولی کا مرتکب ہوتا ہے۔ میرے نزدیک چونکہ یہ بات ہی سرے سے درست نہیں، اس لیے میں اسے کوئی بے اصولی بھی نہیں سمجھتا اور اپنے اس موقف کو کتاب کی تمہید میں، میں نے پوری تفصیل سے واضح کیا ہے۔ اس نکتے کی توضیح و تفصیل کے لیے میں چند مزید گزارشات قلم بند کر رہا ہوں جو امید ہے کہ 'الشریعہ' کے آئندہ شمارے میں شائع ہو سکیں گی۔

اس کے ساتھ ایک عاجزانہ شکوہ بھی آپ کی خدمت میں پیش کرنا چاہوں گا۔ میرے خیال میں کسی بھی رائے پر

تنقید کرتے ہوئے اہل علم کا منصب بس یہ ہے کہ وہ علمی طریقے سے کسی نقطہ نظر کی غلطی کو واضح کر دیں، اور اپنے مخاطب کو یہ حق دیں کہ وہ اپنے اطمینان ہی کے مطابق اسے قبول کرنے یا نہ کرنے کا فیصلہ کرے۔ یہ توقع کرنا کہ اس تنقید سے ضرور اتفاق بھی کیا جائے گا اور ایسا نہ ہونے پر 'مایوسی' کا اظہار کرنا یا علمی بحثوں کی سنسنی خیز انداز میں تشہیر کر کے اس بات کی کوشش کرنا کہ عوامی یا خاندانی دباؤ کا ہتھیار استعمال کر کے کسی شخص کو اپنے ضمیر کے مطابق رائے قائم کرنے اور اسے بیان کرنے سے ''روکا'' جائے، میرے خیال میں علم اور اہل علم کے منصب کے شایان شان نہیں۔

امید ہے کہ آپ اپنی نیک دعاؤں میں مسلسل یاد رکھیں گے۔

محمد عمار خان ناصر

۱۵/ جنوری ۲۰۰۹

محترم محمد عمار صاحب

السلام علیکم

اپنے تنقیدی مضمون ''مقام عبرت'' پر آپ کا لکھا ہوا جوابی جائزہ پڑھا۔ ساتھ ہی جائزہ کی وصولی کی رسید بھی حاضر ہے۔ اس جائزہ سے متعلق صرف چند باتیں پیش خدمت ہیں۔

ا۔ پہلے تو ہمیں آپ سے یہ شکایت تھی کہ آپ اجماع کے ثبوت کو مشکوک بناتے ہیں۔ اب تو آپ نے امام شافعیؒ اور امام رازی وغیرہ رحمہا اللہ کے حوالوں سے یہ فیصلہ سنا دیا ہے کہ ''یہ حقیقت اپنی جگہ بالکل واضح ہے کہ علمی وفقہی تعبیرات کے دائرے میں اجماع کا تصور محض ایک علمی افسانہ ہے جس کا حقیقت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں'' (ص ۱۳) حالانکہ امام شافعیؒ و امام احمدؒ ہوں یا امام رازیؒ ہوں، سب ہی اس کو فقہی احکام کے اصول اربعہ میں سے شمار کرتے ہیں اور اسے حجت مانتے ہیں۔ امام شافعیؒ لکھتے ہیں :

"قال فقال قد حکمت بالکتاب والسنة فکیف حکمت بالاجماع ثم حکمت بالقیاس فاقمتهما مقام کتاب او سنة فقلت انی وان حکمت بهما کما احکم بالکتاب والسنة فاصل ما احکم به منها مفترق" (کتاب الام ص ۱۳۷، ج۱)

(ترجمہ) قائل نے کہا کہ آپ نے کتاب الٰہی اور سنت سے حکم لگایا ہے تو آپ نے اجماع اور پھر قیاس سے کیسے حکم لگایا اور دونوں کو کتاب اور سنت کے قائم مقام کر لیا۔ میں نے جواب دیا کہ اگرچہ میں نے اجماع اور قیاس سے

حکم لگایا ہے جیسا کہ میں کتاب وسنت سے حکم لگاتا ہوں......

”قال الشافعی والعلم من وجھین اتباع واستنباط۔ والاتباع کتاب فان لم یکن فسنة فان لم تکن فقول عامة فی سلفنا لا نعلم له مخالفا فان لم یکن فقیاس“

(کتاب الام ص۲۲۳ ج۷)

(ترجمہ) امام شافعیؒ نے کہا کہ علم کے دوطریقے ہیں، اتباع اور استنباط۔ اتباع ہے کتاب الٰہی کے حکم کا اتباع۔ اگر کتاب میں حکم نہ ہوتو سنت کا اتباع اور اگر اس میں حکم نہ ہوتو عام اسلاف کا قول جس کا مزاحم ہمیں معلوم نہ ہو۔ اور اگر اس میں بھی نہ ہوتو پھر قیاس ہے۔

مختلف حضرات کے نزدیک اجماع کی ہیئت ترکیبی کیا ہے، اس سے تو ہم نے بحث ہی نہیں کی۔ ہمارے سامنے تو اتنی بات ہے کہ اہل سنت کے نزدیک اجماع بہر حال ایک حجت ہے اور علمی مسلمہ ہے۔ اسی کو آپ نے ابن تیمیہؒ سے اپنی تنقید میں یوں نقل کیا ہے:

”والذین کانوا یذکرون الاجماع کالشافعی وابی ثور وغیرھما یفسرون مرادھم بانا لا نعلم نزاعا ویقولون ھذا ھو الاجماع الذین ندعیه“ (ص۹)

(ترجمہ) اور جو حضرات اجماع کا ذکر کرتے ہیں جیسے شافعیؒ اور ابوثورؒ وغیرہ تو وہ اس کی یوں تفسیر کرتے ہیں کہ ہمیں اس میں اختلاف کا علم نہیں ہے اور وہ کہتے ہیں کہ یہی اجماع ہے جس کے ہم مدعی ہیں۔

یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ ہماری گفتگو فقہی موضوع سے متعلق تھی اور ہے، اور فقہی دائرے میں اہل سنت کے نزدیک اجماع اصول اربعہ میں سے ہے۔

۲۔ اب آپ ان مثالوں کو دیکھیے جن کو آپ نے اپنے حق میں ذکر کیا ہے:

(۱) ”تفسیر کبیر“، ”اصول سرخسی“ اور ”الفوز الکبیر“ سے جو حوالے آپ نے دیے ہیں، وہ تفسیر وتاویل سے متعلق ہیں، کسی حکم شرعی کے اثبات سے متعلق نہیں ہیں۔

(۲) مولانا انور کشمیریؒ رجم کے حد ہونے کا انکار نہیں کرتے اور ”فیض الباری“ میں اس کے حد ہونے کا اعتراف کرتے ہیں البتہ رجم کا ذکر قرآن میں کیوں نہیں ہے، اس کی حکمت سے وہ بحث کرتے ہیں۔ غرض ان کے کلام سے شادی شدہ زانی کے لیے رجم کے حد ہونے پر اجماع پر کوئی زد نہیں پڑتی۔ دیکھیے وہ فرماتے ہیں:

”فاعلم ان نظم القرآن اذا کان یفھم ان تلك الآیة نزلت فی قضیة کذا ثم لم

تکن تلك القضية مذكورة فيها فالذی تحكم به شريعة الانصاف ان يكون هذا الحديث الذی فيه تلك القصة فی حكم القرآن۔ لان القرآن بنی نظمه اليه واشار من عبارته اليه فلابد من اعتباره و حينئذ لا حاجة الی تصريحه بالرجم اذ كفی عنه الحديث فاغنی عن ذكره"(فیض الباری،ص۲۳۰،ج۵)

(ترجمہ) جان لو کہ جب یہ معلوم ہو کہ قرآن کی فلاں آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی پھر وہ معاملہ قرآن میں مذکور نہ ہو تو شریعت انصاف یہ حکم لگاتی ہے کہ وہ حدیث جس میں وہ معاملہ مذکور ہے، قرآن کے حکم میں ہے کیونکہ قرآن کے الفاظ اس پر مبنی ہیں اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں لہٰذا اس معاملہ کا اعتبار کرنا ضروری ہے اور اس وقت رجم کی تصریح کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر کافی ہے۔

"قوله (عن علیؓ حين رجم المرأة يوم الجمعة وقال رجمتها بسنة رسول الله ﷺ) لم يخرج المصنف الرواية بتمامها واخرجها الحافظ فی الفتح وفيها انی جلدتها بالقرآن ورجمتها بالسنة وحملها الناس علی النسخ۔ قلت والذی تبين لی ان اصل الحد فيه ما ذكره القرآن وهو الجلد اما الرجم فحد ثانوی وانما لم يأخذه القرآن فی النظم اخمالا لذكره ليندرئ عن الناس ما اندرأ فكان الجلد حدا مقصودا لا ينفك عنه بحال، واما الرجم وان كان حدا لكن المقصود درؤه متی ما امكن۔ فلو اخذه فی النظم لحصل تنويه امره وتشهير ذكره والمقصود اخماله كيف ولو كان فی القرآن لكان وحيا يتلی مدی الدهر فلم يحصل المقصود ...... فالأولی ان يكون الرجم باقيا فی العمل وخاملا فی القرآن ...... ثم فی حديث علیؓ ان رجمه اياها كان بالسنة وقال الفقهاء انه بالآية المنسوخة التلاوة الباقية الحكم۔ قلت وتلك الآية وان نسخت فی حق التلاوة الا ان هذا الركوع كله فی قصة الرجم"(فیض الباری،ص۳۵۴،۳۵۳،ج۶)

ترجمہ:(حضرت علیؓ نے جمعہ کے روز ایک عورت کو رجم کیا اور فرمایا کہ میں نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

سنت کے مطابق رجم کیا) امام بخاریؒ نے یہ روایت پوری ذکر نہیں کی۔ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس کو پورا ذکر کیا کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میں نے اس کو قرآن کے مطابق کوڑے لگائے اور سنت کے مطابق رجم کیا۔ دیگر حضرات نے اس کو نسخ پر محمول کیا ہے [یعنی یہ کہ شادی شدہ زانی کی سو کوڑوں کی سزا رجم سے منسوخ ہوگئی تھی] میں کہتا ہوں کہ زنا میں اصل سزا سو کوڑے ہے جو قرآن نے ذکر کی ہے۔ رہی رجم تو وہ [کوڑوں کے بعد ثابت شدہ] ثانوی حد ہے اور قرآن نے اس کا ذکر نہیں کیا تا کہ اس کا ذکر مشہور نہ اور جہاں تک ہو سکے، وہ مندری ہو۔ لہٰذا کوڑوں کی سزا مقصودی حد ہے جو ہر حال میں لاگو ہوتی ہے [یعنی غیر شدہ شدہ کو تو لگتی ہی ہے، شادی شدہ کو بھی لگتی ہے جس میں سنت سے رجم کا بھی ثبوت ہے]۔ رہی رجم تو اگرچہ وہ بھی حد ہے لیکن مقصود یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے، اس کو ٹالا جائے۔ اگر اس کا ذکر قرآن میں کیا جاتا تو اس کی اہمیت بڑھ جاتی اور شہرت ہو جاتی جبکہ اس میں مقصود عدم تشہیر ہے۔ قرآن میں مذکور ہونے سے قیامت تک اس کی تلاوت ہوتی اور اصل مقصود حاصل نہ ہوتا...... تو اولیٰ ہے کہ وہ عمل میں تو باقی رہے لیکن قرآن میں مذکور نہ ہو۔ پھر حضرت علیؓ کی حدیث میں ہے کہ انھوں نے سنت کے مطابق عورت کو رجم کیا۔ فقہا کہتے ہیں کہ رجم کی سزا اس آیت سے ہے جس کا حکم باقی ہے اور تلاوت منسوخ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگرچہ وہ آیت تلاوت میں منسوخ ہے، لیکن یہ رکوع پورا کا پورا رجم کے قصہ ہی میں ہے [لہٰذا رجم کا قصہ قرآن ہی کے حکم میں ہے]۔

۳۔ مولانا تھانویؒ کا فتویٰ ان کی اس بنیاد پر ہے کہ اجماع سے جو عورت کی سربراہی ناجائز ہے، وہ اس وقت ہے جب اسے مطلق العنان بادشاہت حاصل ہو اور بات بھی یہ ہے کہ موجودہ دور سے پہلے بادشاہت ہی ہوتی تھی، اس لیے اس کے مطابق حکم لگایا گیا تھا اور اجماع اس پر ہوا تھا۔ مولانا رحمہ اللہ نے از سر نو غور و فکر کر کے اجماع و اتفاق سے اختلاف نہیں کیا۔

۳۔ اپنے جائزے کے آخری حصہ میں آپ نے لکھا ہے:

ا: ''مولانا محترم نے اپنی تنقید ''الشریعہ'' میں اشاعت کے لیے ہمیں بھجوائی''

حقیقت حال یہ ہے کہ ہم نے اپنی تنقید آپ کے (اور آپ کے چند عزیزوں کے) مطالعہ کے لیے بھجوائی تھی، البتہ ہم نے آپ کو لکھا تھا کہ ''الشریعہ'' میں چھاپنا آپ کی صوابدید پر ہے۔

۲۔ ''اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ علمی اور جمہوری اصولوں کے دائرے میں سوالات و اشکالات کا سامنا کرنے اور اختلافی آرا کے لیے اظہار و ابلاغ کا حق تسلیم کرنے کے بجائے جبر اور دباؤ کے ذریعے سے انھیں روکنے کے فلسفے پر یقین رکھتے ہیں''

اختلاف راے سے ہمیں انکار نہیں، لیکن جب اس کی آڑ میں اہل سنت کے علمی مسلمات کو پامال کیا جا رہا ہو تو یہ معروف نہیں منکر ہے اور نہی عن المنکر کا حکم قرآن وسنت دونوں میں ہے۔ نہی عن المنکر کی ایک صورت قوت بازو سے روکنا بھی ہے۔ تو اگر ہم نے گمراہی کی راہ پر چلنے سے روکنے کی کوشش کی تو شرعاً ناجائز نہیں کیا۔ باقی کوشش کامیاب ہو یا نہ ہو، یہ ہمارے اختیار کی بات نہیں ہے۔ ہدایت پر لگانا تو اللہ کا کام ہے۔

۳۔ آپ مشورہ دیتے ہیں کہ ''شکوہ، شکایت، بے چینی اور اضطراب میں مبتلا نہ ہوں''

اس کا جواب یہ کہ کافروں کے ایمان نہ لانے پر بے چینی اور اضطراب تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ہوتا تھا۔ قرآن اس پر گواہ ہے۔ باقی ہم تو اتنے درد سے خالی ہیں۔ ہم تو خرابی کی نشان دہی کرتے ہیں اور تنبیہ کرتے ہیں۔ باقی اللہ پر چھوڑ دیتے ہیں، کوئی فائدہ اٹھائے یا نہ اٹھائے۔

ہم اس کے قائل نہیں کہ بے فائدہ بحثوں میں الجھیں، اس لیے اگرچہ آپ کے جائزہ کے تمام ہی نکات کمزور ہیں، لیکن ہم نے صرف چند ہی کی نشان دہی کی ہے۔ اگر آپ کو ہم سے اختلاف ہے اور ہماری کوئی بات بھی آپ کو درست نظر نہیں آتی تو ہم آپ کو مزید زحمت نہ دیں گے۔ ہم بحمد اللہ جو طریقہ اختیار کیے ہوئے ہیں، علیٰ وجہ البصیرت اختیار کیے ہوئے ہیں۔ آپ کے مشوروں کی حاجت نہیں رکھتے۔ فقط

عبد الواحد غفرلہ

۱۲/ مارچ ۲۰۰۹ء

مکرم و محترم جناب مولانا مفتی عبد الواحد صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

امید ہے مزاج گرامی بخیر ہوں گے۔

آپ کا گرامی نامہ ملا۔ میں نے آپ کے ارشادات کا بغور مطالعہ کیا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اگرچہ آپ نے اپنے خط کے آخر میں ہمارے مابین جاری بحثوں کو ''بے فائدہ'' قرار دیا ہے، لیکن آپ کے اس خط سے واضح ہوتا ہے کہ یہ بحث اتنی بھی بے فائدہ نہیں رہی، اس لیے کہ میرے ناقص فہم کے مطابق بعض اہم نکات کے حوالے سے ہمارے مابین اتفاق راے پیدا ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ اس خط کے ذریعے سے میں انھی نکات کی تنقیح کرنا چاہتا ہوں، البتہ بحث کو مزید آگے بڑھانے یا نہ بڑھانے کے سلسلے میں آپ اپنی صواب دید کے مطابق کوئی بھی فیصلہ کرنے کا

پورا حق رکھتے ہیں۔

ا۔ آپ نے فرمایا ہے کہ اہل سنت فقہی دائرے میں کتاب وسنت کے ساتھ ساتھ اجماع وقیاس کو بھی اپنے اصول میں شمار کرتے ہیں، جبکہ میں اس سے اختلاف رکھتا ہوں۔ یہ میرے موقف کی درست ترجمانی نہیں۔ فقہ واستنباط کا دائرہ دین وشریعت کی اساسات کی تعیین سے نہیں بلکہ اس کے اجزا کی تفہیم اور تعبیر وتشریح سے متعلق ہے اور اس ضمن میں ہمارا سارا علمی ذخیرہ اصلاً اہل علم ہی کی علمی کاوشوں کا ثمرہ ہے۔ اس دائرے میں تو کسی ایک صاحب علم کی رائے کی بھی بڑی اہمیت ہے، چہ جائیکہ فقہا کے ایک بہت بڑے گروہ کے اتفاق کے علمی وزن کی بالکلیہ نفی کر دی جائے۔ میرا اختلاف 'اجماع' کو، جو عملاً کسی مسئلے میں بعض فقہا کی رائے نقل ہونے اور دوسرے اہل علم سے کوئی اختلاف منقول نہ ہونے سے عبارت ہے، ایک فقہی اصول کے طور پر تسلیم کرنے اور اسے وزن دینے سے نہیں، بلکہ اس کو کتاب وسنت کے نصوص کے درجے میں ایک ایسی قطعی حجت قرار دینے سے ہے جس سے کسی حال میں اختلاف نہ کیا جا سکتا ہو۔ دوسرے لفظوں میں، میں اصولیین کے اس گروہ کی رائے کو زیادہ درست سمجھتا ہوں جو 'اجماع سکوتی' کو حجت قطعیہ نہیں بلکہ حجت ظنیہ قرار دیتا ہے، چنانچہ آمدی نے لکھا ہے: 'فالاجماع السکوتی ظنی والاحتجاج به ظاهر لا قطعی' (الاحکام ۱/۲۵۴) 'غایته انه خالف الاجماع السکوتی ونحن نقول بجواز ذلك' (الاحکام ۱/۲۶۰) ظاہر ہے کہ ظنی درجے کی یہ حجت یہ درجہ ہرگز نہیں رکھتی کہ اس کی بنیاد پر قرآن وسنت سے براہ راست استنباط کا دروازہ ہی بند کر دیا جائے اور اگر کوئی صاحب علم نصوص کی روشنی میں کوئی مختلف رائے پیش کرے تو اسے اس پر گردن زدنی قرار دے دیا جائے۔ میں نے اسی تناظر میں امام ابن تیمیہ کے اس ارشاد کا حوالہ دیا ہے کہ اگر کوئی صاحب علم کتاب وسنت سے استدلال کی بنیاد پر کوئی رائے پیش کرے تو اس کے جواب میں 'اجماع' کا حوالہ دے کر اسے خاموش نہیں کرایا جا سکتا۔

۲۔ آپ نے فرمایا ہے کہ ''تفسیر کبیر، اصول سرخسی اور الفوز الکبیر سے جو حوالے آپ نے دیے ہیں، وہ تفسیر وتاویل سے متعلق ہیں، کسی حکم شرعی کے اثبات سے متعلق نہیں ہیں۔''

گویا آپ نصوص کی تفسیر وتاویل کے ضمن میں سلف سے منقول آرا سے مختلف رائے قائم کرنے کی گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ موقف بدیہی طور پر آپ کے سابقہ موقف سے مختلف ہے، اس لیے کہ اس سے پہلے ''مقام عبرت'' میں سورۂ نساء کی آیات ۱۵، ۱۶ کی تفسیر کے ضمن میں میری رائے پر، جو کسی حکم شرعی کے استنباط سے نہیں بلکہ دونوں

آیتوں میں بیان ہونے والی الگ الگ سزا کی توجیہ سے متعلق تھی، تنقید کرتے ہوئے آپ نے فرمایا تھا کہ ''اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ محمد عمار صاحب کے نزدیک امت کے اب تک مفسرین کو قرآن کی اس آیت کا مطلب نہیں سوجھا اور وہ ایک عظیم غلطی میں مبتلا رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نتیجہ امت کے حق میں انتہائی خوفناک ہے، کہ وہ ایک اہم مسئلہ میں گمراہی کا شکار رہی اور ایسے ہی قرآن پاک کے حق میں بھی کہ وہ ایسا چیستان ہے کہ صرف جاوید احمد غامدی اور محمد عمار جیسے صاحب اسلوب لوگ ہی اس کو سمجھ سکتے ہیں، نہ صحابہ سمجھ سکتے ہیں اور نہ ہی تابعین۔''

بہر حال اب اگر آپ سرخسی، رازی اور شاہ ولی اللہ کی آرا کی بنیاد پر نصوص کی نئی تاویل وتفسیر کی گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں تو میں اسے آپ کی حق پسندی پر محمول کرتا ہوں، البتہ آپ نے نئی رائے کے جواز کو نصوص کی تاویل وتفسیر تک محدود رکھا ہے جبکہ حکم شرعی کے ضمن میں اسے قبول نہیں کیا۔ میرا اشکال یہ ہے کہ حکم شرعی تو بذات خود نصوص کی تاویل وتفسیر کا نتیجہ ہوتا ہے اور اس سے ہٹ کر احکام شرعیہ کو اخذ کرنے کا کوئی اور طریقہ کم سے کم میرے علم میں نہیں۔ اب ظاہر ہے کہ نص کی تاویل اگر ایک طریقے سے کی جائے گی تو حکم شرعی اور ہوگا، اور دوسرے طریقے سے کی جائے گی تو حکم شرعی بھی بدل جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ ولی اللہ نے 'انما الصدقات للفقراء' کی جو نئی تفسیر کی ہے، اس سے مصارف زکوٰۃ کے آٹھ اقسام میں محصور ہونے کا حکم شرعی بھی تبدیل ہوا ہے۔ میں نہیں سمجھ سکا کہ جب آپ نصوص کی تاویل وتفسیر کے ضمن میں نئی رائے کی گنجایش تسلیم کرتے ہیں تو کسی حکم شرعی کی تعبیر میں، جو خود تاویل وتفسیر کے اسی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، اس گنجایش کے انکار کی کیا وجہ ہے؟

۳۔ جمہوری طرز حکومت میں عورت کے منصب حاکمیت پر فائز ہونے کے جواز سے متعلق مولانا اشرف علی تھانویؒ کی رائے کا دفاع کرتے ہوئے آپ نے فرمایا ہے کہ ''مولانا تھانوی رحمہ اللہ کا فتویٰ ان کی اس بنیاد پر ہے کہ اجماع سے جو عورت کی سربراہی ناجائز ہے، وہ اس وقت ہے جب اسے مطلق العنان بادشاہت حاصل ہو۔ اور بات بھی یہ ہے کہ موجودہ دور سے پہلے بادشاہت ہی ہوتی تھی، اس لیے اس کے مطابق حکم لگایا گیا تھا اور اجماع اس پر ہوا تھا۔ مولانا رحمہ اللہ نے از سر نو غور وفکر کر کے اجماع واتفاق سے اختلاف نہیں کیا۔''

جہاں تک مولانا تھانوی کے از سر نو غور کرنے یا نہ کرنے کا تعلق ہے تو آپ کی بات اس صورت میں درست ہو سکتی تھی جب فقہا نے عورت کی حکمرانی کی شرعی حیثیت بیان کرتے ہوئے یہ تخصیص بیان کی ہو کہ یہ حکم کسی مخصوص نظام حکومت سے متعلق ہے۔ فقہا اسے ایک مطلق ممانعت کے طور پر بیان کرتے ہیں، اس لیے مولانا تھانوی کا جمہوری طرز حکومت میں عورت کے لیے اس کی گنجایش پیدا کرنا اس کے سوا ممکن ہی نہیں تھا کہ وہ متعلقہ حدیث پر

از سرنو غور کر کے اس کے محل کو متعین کریں اور اس کی روشنی میں یہ طے کریں کہ آیا جمہوری نظام حکومت میں عورت کا حکمرانی کے منصب پر فائز ہونا اس ممانعت کے تحت آتا ہے یا نہیں۔

بہر حال اس ضمنی اشکال سے قطع نظر، آپ کے مذکورہ ارشاد سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے میری اس گزارش سے بھی اصولی طور پر اتفاق فرما لیا ہے کہ کسی بھی دور میں علما وفقہا کا اجماع واتفاق اصلاً اس عملی صورت حال کے تناظر میں ہوتا ہے جو ان کے سامنے ہوتی ہے اور وہ اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے نصوص کی کوئی مطلق اور ابدی نوعیت کی نہیں، بلکہ ایک عملی اور اطلاقی تعبیر پیش کرتے ہیں، اور یہ کہ اگر بعد کے زمانوں میں عملی صورت حال میں تغیر پیدا ہونے یا کوئی نیا امکان سامنے آنے پر کوئی نئی راے قائم کی جائے تو اسے سابقہ 'اجماع' کی مخالفت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر میں آپ کی بات کا مفہوم درست سمجھا ہوں تو میری ناقص راے میں ہمارے مابین زیر بحث نکتے کے حوالے سے کوئی اصولی اختلاف باقی نہیں رہ جاتا، اس لیے کہ میں نے ''حدود و تعزیرات'' میں جتنے بھی مسائل، مثلاً دیت کی مقدار، ارتداد کی سزا اور اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کی قانونی حیثیت وغیرہ سے متعلق سابقہ فقہی اجماع سے مختلف راے قائم کی یا ایسی کسی راے کو قابل غور قرار دیا ہے، وہ اسی تناظر میں ہے کہ فقہا کی آرا اپنے دور کے معروضی حالات کے تناظر میں درست تھیں، لیکن اب حالات کی سیاسی، قانونی اور تمدنی نوعیت تبدیل ہو چکی ہے، اس لیے ان امور میں متعلقہ نصوص پر از سرنو غور کر کے اجتہادی نقطۂ نظر اپنانے کی ضرورت ہے۔ آپ ان میں سے ہر راے سے اسی طرح علمی اختلاف کر سکتے ہیں جیسے آپ یقیناً مولانا تھانوی کی مذکورہ راے سے کرتے ہوں گے، لیکن اگر مولانا تھانوی کی راے 'اجماع' کے خلاف نہیں تو میری گزارشات پر بھی ''اہل سنت کے علمی مسلمات کو پامال کرنے'' کا الزام رکھ کر 'نہی عن المنکر' کا فریضہ انجام دینے کا کوئی علمی، شرعی اور اخلاقی جواز نہیں۔

میں آپ سے پھر امید رکھتا ہوں کہ آپ اپنی نیک دعاؤں میں مجھے یاد فرماتے رہیں گے۔

محمد عمار خان ناصر

۱۸/ مارچ ۲۰۰۹

بخدمت جناب حضرت مولانا زاہد الراشدی صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

حافظ محمد عمار صاحب نے میری ایک دو عبارتوں سے جو نتیجے نکال کر میری طرف منسوب کیے ہیں، ان سے میں

اظہار براءت کرنا چاہتا ہوں۔ علمی تحقیق وتنقید میں محمد عمار صاحب کے طرز عمل سے مایوسی کے بعد اظہار براءت کا بھی ارادہ نہ تھا، لیکن ''الشریعہ'' کے مئی، جون ۲۰۰۹ء کے شمارے میں چونکہ عمار صاحب نے دوبارہ ان نتائج کو ذکر کیا ہے، اس لیے مجبوراً یہ قدم اٹھانا ضروری سمجھا۔ آپ سے گزارش ہے کہ میرے اس اظہار براءت کو ''الشریعہ'' کی قریبی اشاعت میں شائع فرما دیں۔

۱۔ عمار صاحب نے میرے مضمون ''مقام عبرت'' کا جو جوابی جائزہ شائع کیا، اس پر تبصرہ کرتے ہوئے میں نے لکھا تھا:

''یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ ہماری گفتگو فقہی موضوع سے متعلق تھی اور ہے، اور فقہی دائرے میں اہل سنت کے نزدیک اجماع اصول اربعہ میں سے ہے۔

اب آپ ان مثالوں کو دیکھیے جن کو آپ نے اپنے حق میں ذکر کیا ہے:

(۱) ''تفسیر کبیر''، ''اصول سرخسی'' اور ''الفوز الکبیر'' سے جو حوالے آپ نے دیے ہیں، وہ تفسیر وتاویل سے متعلق ہیں، کسی حکم شرعی کے اثبات سے متعلق نہیں ہیں۔'' (الشریعہ، اپریل ۲۰۰۹، ص ۴۳)

میری بات کا مطلب واضح تھا کہ عمار صاحب کی ذکر کردہ مثالیں فقہی دائرے سے خارج ہیں اور کسی حکم شرعی کے اثبات سے خالی تفسیر وتاویل سے متعلق ہیں۔ رہی یہ بات کہ تفسیر وتاویل کیا مطلقاً جائز ہوتی ہے یا اس کی کچھ حدود وقیود اور شرائط ہیں، اس موضوع کو میں نے چھیڑا ہی نہیں تھا۔ لیکن عمار صاحب اپنے انوکھے اسلوب کے ذریعے بات کو اپنے مطلب کی طرف لے گئے اور از خود ہی یہ فیصلہ لکھ دیا:

''گویا آپ نصوص کی تفسیر وتاویل کے ضمن میں سلف سے منقول آرا سے مختلف رائے قائم کرنے کی گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ موقف بدیہی طور پر آپ کے سابقہ موقف سے مختلف ہے، اس لیے کہ اس سے پہلے ''مقام عبرت'' میں سورۂ نساء کی آیات ۱۵، ۱۶ کی تفسیر کے ضمن میں میری رائے پر، جو کسی حکم شرعی کے استنباط سے نہیں بلکہ دونوں آیتوں میں بیان ہونے والی الگ الگ سزا کی توجیہ سے متعلق تھی، تنقید کرتے ہوئے آپ نے فرمایا تھا کہ ''اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ محمد عمار صاحب کے نزدیک امت کے اب تک مفسرین کو قرآن کی اس آیت کا مطلب نہیں سوجھا اور وہ ایک عظیم غلطی میں مبتلا رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نتیجہ امت کے حق میں انتہائی خوفناک ہے، کہ وہ ایک اہم مسئلہ میں گمراہی کا شکار رہی اور ایسے ہی قرآن پاک کے حق میں بھی کہ وہ ایسا چیستان ہے کہ صرف جاوید احمد غامدی اور محمد عمار جیسے صاحب اسلوب لوگ ہی اس کو سمجھ سکتے ہیں، نہ صحابہ سمجھ سکتے ہیں اور نہ ہی تابعین۔'' بہرحال اب اگر آپ سرخسی، رازی اور شاہ ولی اللہ کی آرا کی بنیاد پر نصوص کی نئی تاویل وتفسیر کی گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں تو میں اسے آپ

کی حق پسندی پر محمول کرتا ہوں۔‘‘

پھر عمار صاحب کی کاریگری دیکھیے کہ سب سے پہلے لفظ ’’گویا‘‘ کے ساتھ ذکر کیا، پھر اس کو میرا موقف بتایا اور آخر میں پھر ’’اگر‘‘ کے کلمہ کو لے آئے۔

۲۔ عمار صاحب نے عورت کی سربراہی سے متعلق مولانا تھانویؒ کے فتوے کو اپنے حق میں دلیل بنایا تھا۔ اس پر میں نے لکھا تھا:

’’مولانا تھانویؒ کا فتویٰ ان کی اس بنیاد پر ہے کہ اجماع سے جو عورت کی سربراہی ناجائز ہے، وہ اس وقت ہے جب اسے مطلق العنان بادشاہت حاصل ہو اور بات بھی یہ ہے کہ موجودہ دور سے پہلے بادشاہت ہی ہوتی تھی، اس لیے اس کے مطابق حکم لگایا گیا تھا اور اجماع اس پر ہوا تھا۔ مولانا رحمہ اللہ نے از سر نو غور و فکر کر کے اجماع و اتفاق سے اختلاف نہیں کیا۔‘‘

میری اس بات کا مطلب واضح ہے کہ اگرچہ ہمیں مولانا تھانویؒ کے فتوے سے اختلاف ہے، لیکن پھر بھی ان کی رائے کو ہم احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں کیونکہ مولانا رحمہ اللہ نے مطلق العنان حکومت میں عورت کی سربراہی کے عدم جواز کی نفی نہیں کی۔ اس کی حجیت اور اس کے حکم کی ابدیت کو باقی رکھا۔ البتہ جمہوریت، جس میں حکومت کا ایک نیا انداز ہے جو پہلے نہ تھا، اس میں مولانا رحمہ اللہ کی یہ رائے ہوئی کہ یہ اجماعی حکم میں داخل ہی نہیں۔

عمار صاحب نے یہاں بھی اپنا مطلب نکال لیا اور لکھا:

’’آپ کے مذکورہ ارشاد سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے میری اس گزارش سے بھی اصولی طور پر اتفاق فرما لیا ہے کہ کسی بھی دور میں علما و فقہا کا اجماع و اتفاق اصلاً اس عملی صورت حال کے تناظر میں ہوتا ہے جو ان کے سامنے ہوتی ہے اور وہ اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے نصوص کی کوئی مطلق اور ابدی نوعیت کی نہیں، بلکہ ایک عملی اور اطلاقی تعبیر پیش کرتے ہیں، اور یہ کہ اگر بعد کے زمانوں میں عملی صورت حال میں تغیر پیدا ہونے یا کوئی نیا امکان سامنے آنے پر کوئی نئی رائے قائم کی جائے تو اسے سابقہ 'اجماع' کی مخالفت قرار نہیں دیا جا سکتا۔‘‘ (الشریعہ، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۴۷)

رونا تو یہ ہے کہ عمار صاحب سب کچھ سمجھنے کے باوجود دوسروں کو چکر دینا چاہتے ہیں۔ آخر دیکھیے کہاں تو میں نے یہ کہا کہ مولانا تھانویؒ کے نزدیک مطلق العنان حکومت میں عورت کی سربراہی کے عدم جواز کا حکم اجماعی اور ابدی ہے اور کہاں محمد عمار صاحب کا یہ کہنا کہ حکم اجماعی و ابدی نہیں، بلکہ اطلاقی ہوتا ہے۔ پھر بھی عمار صاحب کہتے ہیں کہ ہمارے درمیان اصولی اختلاف باقی نہیں رہتا۔

یہ دو باتیں جن میں میرے اور عمار صاحب کے درمیان بہت بڑا اصولی اختلاف ہے، ان کے بارے میں ''الشریعہ'' (مئی، جون ۲۰۰۹ء) میں عمار صاحب لکھتے ہیں:

''اور اس مکالمے کے نتیجے میں ہمارے اور مولانا محترم کے مابین اصولی طور پر نصوص کی نئی تاویل و تفسیر کی گنجایش اور نئے حالات کے تناظر میں سابقہ فقہی اجماع سے مختلف راے قائم کرنے کے جواز کے حوالے سے اتفاق راے سامنے آ گیا جو ہمارے خیال میں ایک بے حد قیمتی چیز ہے۔'' (الشریعہ، مئی جون ص ۱۱۸)

عمار صاحب کے اس طرز عمل پر انا للہ پڑھتا ہوں اور ان دونوں ہی باتوں سے جو عمار صاحب نے میری طرف منسوب کی ہیں اور جو میری عبارت کے نہ مفہوم موافق سے نکلتی ہیں اور نہ ہی مفہوم مخالف سے، میں براءت کا اظہار کرتا ہوں اور اس اظہار براءت کے جواب میں عمار صاحب جو کچھ اپنے حق میں ثابت کرنے کی کوشش کریں گے، اس سے بھی پیشگی اظہار براءت کرتا ہوں۔

عبدالواحد غفرلہ

مکرم و محترم حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

امید ہے مزاج گرامی بخیر ہوں گے۔

'الشریعہ' میں اشاعت کے لیے والد گرامی کے نام آپ کا تحریر کردہ مکتوب موصول ہوا۔ ان شاء اللہ، حسب ارشاد اسے ممکنہ قریبی اشاعت میں شامل کر لیا جائے گا۔

آپ نے اپنے دو اقتباسات سے میرے اخذ کردہ نتائج سے ''اظہار براءت'' فرمایا ہے۔ ظاہر ہے کہ اپنے موقف کی تعیین اور وضاحت کا آپ کو پورا پورا حق حاصل ہے، لیکن افسوس ہے کہ آپ نے میرے اخذ کردہ نتائج کو ''سب کچھ سمجھنے کے بعد دوسروں کو چکر دینے'' سے تعبیر کیا ہے، حالانکہ میں نے آپ کے زیر بحث اقتباسات سے جو مطلب سمجھا تھا، وہ آپ کے نام مکتوب میں باقاعدہ آپ کے اقتباسات کی روشنی میں پیش کیا اور پوری دیانت داری سے آپ کا موقف متعین کرنے کے باوجود اسے ''گویا'' اور ''اگر'' اور ''اگر میں آپ کی بات کا مفہوم درست سمجھا ہوں تو'' ہی کے الفاظ سے بیان کیا تھا۔ اگر میرے اخذ کردہ نتائج درست نہیں تھے تو آپ کی علمی و اخلاقی ذمہ داری تھی کہ آپ اس کی تردید کرتے، لیکن آپ نے میرے اس مکتوب کا، جو ۱۸؍ مارچ ۲۰۰۹ء کو تحریر کیا گیا، کوئی جواب

نہیں دیا۔ اس کے بعد میرے اور آپ کے خطوط 'الشریعہ' کے اپریل ۲۰۰۹ء کے شمارے میں شائع ہوئے، اس پر بھی آپ کی طرف سے کوئی توضیح یا تردید سامنے نہیں آئی۔ پھر جب میں نے مئی/جون ۲۰۰۹ء کے 'الشریعہ' میں انھی اخذ کردہ نتائج کا حوالہ دیا تو اس کے ایک ماہ بعد آپ اپنے تازہ مکتوب میں، جو مجھے ۴/جون ۲۰۰۹ء کو ملا ہے، فرماتے ہیں کہ ''عمار صاحب نے میری ایک دو عبارتوں سے جو نتیجے نکال کر میری طرف منسوب کیے ہیں، ان سے میں اظہار براءت کرنا چاہتا ہوں۔'' ازراہ کرم آپ ہی بتائیں کہ اگر میرے خط کے جواب میں اپنی ذہنی الجھن اور گومگو کی کیفیت سے نکلنے میں ڈھائی ماہ کا عرصہ آپ کو لگا ہے تو اس پر ''چکر دینے'' کی نسبت میری طرف کرنے کا کیا اخلاقی جواز ہے؟

پھر لطف کی بات یہ ہے کہ آپ اپنے ارشادات پر پیدا ہونے والے نہ صرف سابقہ بلکہ آئندہ سوالات کا بھی سامنا کرنے سے بچنے کے لیے ''پیشگی براءت'' کا اظہار کر کے اپنے آپ کو بری الذمہ تصور فرما رہے ہیں، حالانکہ اپنے موقف کی دوٹوک اور واضح تعیین کی جو ذمہ داری آپ پر شرعاً و اخلاقاً عائد ہوتی ہے، یہ اظہار براءت آپ کو اس سے بری الذمہ نہیں ٹھیراتا۔ اس ضمن میں، میں چند سوالات آپ کے سامنے رکھنا ضروری سمجھتا ہوں۔ اگر آپ ان کا جواب دینا مناسب نہ سمجھیں تو پھر میرا یہ حق ہوگا کہ آپ کے خط کے ساتھ میرا خط بھی 'الشریعہ' میں شائع ہو اور قارئین خود فیصلہ کریں کہ کس کی بات میں وزن ہے۔

۱۔ آپ نے میری جن آرا پر تنقید فرمائی تھی، وہ سب کی سب فقہی نوعیت کی نہیں تھیں، بلکہ ان میں سورۂ نساء کی آیت ۱۵، ۱۶ میں 'واللتی یاتین الفاحشة' اور 'والذان یاتیانها' کے مصداق کی تعیین کا مسئلہ سراسر ایک تفسیری مسئلہ تھا۔ آپ نے اعتراض فرمایا کہ میں نے اس کے مصداق کی تعیین کے ضمن میں جس رائے کو ترجیح دی ہے، وہ سلف سے منقول آرا سے بالکل مختلف ہے، اس لیے قابل قبول نہیں۔ اس کے جواب میں، میں نے امام رازی اور شاہ ولی اللہ رحمہما اللہ وغیرہ کے حوالے سے یہ واضح کیا کہ کسی نص کی تفسیر میں سلف سے مختلف رائے قائم کی جا سکتی ہے۔ اگر آپ کا موقف اس کے بعد بھی یہی تھا کہ تفسیر و تاویل میں سلف سے اختلاف جائز نہیں تو آپ کی یہ ذمہ داری بنتی تھی کہ آپ واضح لفظوں میں یہ بتاتے کہ مذکورہ اکابر کا موقف درست نہیں، لیکن آپ نے اس کے بجائے یہ تحریر فرمایا کہ ''تفسیر کبیر، اصول سرخسی اور الفوز الکبیر کے جو حوالے آپ نے دیے ہیں، وہ تفسیر و تاویل سے متعلق ہیں، کسی حکم شرعی کے اثبات سے متعلق نہیں۔''

اس تناظر میں، میرا یہ نتیجہ اخذ کرنا بالکل بجا تھا کہ آپ احکام شرعیہ کے ضمن میں تو نہیں، لیکن ''نصوص کی تفسیر

وتاویل کے ضمن میں سلف سے منقول آرا سے مختلف راے قائم کرنے کی گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں''، لیکن اب آپ فرماتے ہیں کہ ''یہ بات کہ تفسیر وتاویل کیا مطلقاً جائز ہوتی ہے یا اس کی کچھ حدود وقیود اور شرائط ہیں، اس موضوع کو میں نے چھیڑا ہی نہیں تھا، لیکن عمار صاحب اپنے انوکھے اسلوب کے ذریعے بات کو اپنے مطلب کی طرف لے گئے۔'' سوال یہ ہے کہ جب فقہی معاملات سے ہٹ کر ایک مخصوص آیت کی تفسیر وتاویل کا مسئلہ مستقل طور پر زیر بحث ہے جس پر آپ نے اعتراض بھی اٹھایا ہے اور آپ اس ضمن میں مذکورہ اکابر کی آرا سے استدلال کے جواب میں ان کی تردید نہیں کرتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ حوالے ''تفسیر وتاویل سے متعلق ہیں، کسی حکم شرعی کے اثبات سے متعلق نہیں'' تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا بنتا ہے کہ تفسیر وتاویل کے دائرے میں آپ ان اکابر کی راے سے اتفاق رکھتے اور سلف کی آرا سے اختلاف کی گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں؟

فرض کیجیے کہ آپ کے اس ارشاد کا مطلب یہ نہیں تھا تو از راہ کرم اب یہ واضح فرما دیجیے کہ مذکورہ اکابر اور ان کے علاوہ بہت سے دوسرے کبار اہل علم نے سلف کی تفسیری آرا سے جس اختلاف کو نہ صرف عملاً بلکہ اصولاً بھی روا رکھا ہے، اس کے بارے میں آپ کا موقف کیا ہے؟ نیز یہ بھی واضح فرمائیے کہ اگر آپ اس گنجایش کو تسلیم نہیں کرتے تو کیا مذکورہ سب اکابر کی آرا پر بھی وہی فتویٰ عائد ہوگا جو آپ نے میری آرا پر کیا ہے، یعنی یہ کہ ''اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ محمد عمار صاحب کے نزدیک امت کے اب تک مفسرین کو قرآن کی اس آیت کا مطلب نہیں سوجھا اور وہ ایک عظیم غلطی میں مبتلا رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نتیجہ امت کے حق میں انتہائی خوفناک ہے، کہ وہ ایک اہم مسئلہ میں گمراہی کا شکار رہی اور ایسے ہی قرآن پاک کے حق میں بھی کہ وہ ایسا چیستان ہے کہ صرف جاوید احمد غامدی اور محمد عمار جیسے صاحب اسلوب لوگ ہی اس کو سمجھ سکتے ہیں، نہ صحابہ سمجھ سکتے ہیں اور نہ ہی تابعین۔''

۲۔ جمہوری طرز حکومت میں عورت کے منصب حکمرانی پر فائز ہونے کے جواز سے متعلق مولانا اشرف علی تھانویؒ کے فتوے کی توجیہ کرتے ہوئے آپ نے فرمایا تھا کہ ''مولانا تھانوی رحمہ اللہ کا فتویٰ ان کی اس بنیاد پر ہے کہ اجماع سے جو عورت کی سربراہی ناجائز ہے، وہ اس وقت ہے جب اسے مطلق العنان بادشاہت حاصل ہو۔ اور بات بھی یہ ہے کہ موجودہ دور سے پہلے بادشاہت ہی ہوتی تھی، اس لیے اس کے مطابق حکم لگایا گیا تھا اور اجماع اس پر ہوا تھا۔ مولانا رحمہ اللہ نے از سر نو غور وفکر کر کے اجماع واتفاق سے اختلاف نہیں کیا۔''

افسوس ہے کہ اس توجیہ کے جواب میں، میں نے اپنے خط میں جو بنیادی گزارش کی تھی، اسے آپ نے توجہ کا مستحق نہیں سمجھا۔ میں نے عرض کیا تھا کہ ''جہاں تک مولانا تھانوی کے از سر نو غور کرنے یا نہ کرنے کا تعلق ہے تو آپ

کی بات اس صورت میں درست ہو سکتی تھی جب فقہا نے عورت کی حکمرانی کی شرعی حیثیت بیان کرتے ہوئے یہ تخصیص بیان کی ہو کہ یہ حکم کسی مخصوص نظام حکومت سے متعلق ہے۔ فقہا اسے ایک مطلق ممانعت کے طور پر بیان کرتے ہیں، اس لیے مولانا تھانوی کا جمہوری طرز حکومت میں عورت کے لیے اس کی گنجایش پیدا کرنا اس کے سوا ممکن ہی نہیں تھا کہ وہ متعلقہ حدیث پر از سر نو غور کر کے اس کے محل کو متعین کریں اور اس کی روشنی میں یہ طے کریں کہ آیا جمہوری نظام حکومت میں عورت کا حکمرانی کے منصب پر فائز ہونا اس ممانعت کے تحت آتا ہے یا نہیں۔''

اگر میری مذکورہ گزارش میرا مدعا واضح نہ کر سکی ہو تو دوبارہ عرض کرتا ہوں کہ مولانا تھانوی نے اپنے فتوے میں اجماع کی بحث سرے سے اٹھائی ہی نہیں اور نہ اس بات کی کوئی توجیہ کی ہے کہ ان کا فتویٰ اجماع کے خلاف ہے یا نہیں، اور اگر ہے تو اس کی گنجایش ان کے نزدیک کیسے پیدا ہوتی ہے۔ انھوں نے اپنی رائے کے لیے براہ راست متعلقہ نصوص کو بنیاد بنایا ہے اور یہ قرار دیا ہے کہ نصوص کی رو سے چونکہ عورت کی حکمرانی کے عدم جواز کی وجہ اس کی رائے کا نقص ہے، اس لیے اس علت کی رو سے عدم جواز کو اسی صورت سے متعلق ہونا چاہیے جب وہ مستبد بالرای یعنی مطلق العنان حاکم ہو۔ گویا مولانا ایک نئی صورت کے سابقہ اجماع کے تحت داخل ہونے یا نہ ہونے کی ذیلی بحث میں پڑے ہی نہیں اور اس کے بجاے انھوں نے نفس نص کی تشریح میں فقہا کے اب تک کے مسلمہ موقف سے اختلاف کیا اور اس سے جمہوری طرز حکومت میں عورت کی حکمرانی کا جواز اخذ کیا ہے۔ اس طرح مولانا کا یہ فتویٰ آپ کے تمام مفروضہ اصولوں کے خلاف ہے، کیونکہ انھوں نے براہ راست نصوص کی تشریح میں سلف سے اختلاف کیا ہے، یہ اختلاف صرف تفسیر و تاویل سے نہیں، بلکہ ایک شرعی حکم سے متعلق ہے اور اس کے نتیجے میں مطلقاً عدم جواز کے مسلمہ اور اجماعی فقہی موقف کے برعکس جمہوری طرز حکومت میں عورت کی حکمرانی کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

مولانا کی اس رائے کی حقیقی نوعیت اور اس کے ان نہایت واضح مضمرات سے آنکھیں چراتے ہوئے آپ یہ چاہتے ہیں کہ اس کی کوئی ایسی توجیہ کر دی جائے جس سے آپ کا مفروضہ اصول ''اجماع'' ٹوٹنے نہ پائے۔ اس کے لیے آپ نے مطلق العنان طرز حکومت اور جمہوری طرز حکومت کے فرق کا نکتہ نکالا اور فرمایا کہ فقہا کا اجماع پہلی صورت سے متعلق تھا، اس لیے جمہوری طرز حکومت میں جواز کے فتوے کو اجماع کے خلاف نہیں کہا جا سکتا۔ بہرحال اس خاص نکتے سے اتفاق یا اختلاف سے قطع نظر، چونکہ فقہا اس قسم کے کسی فرق کا ذکر کیے بغیر عدم جواز کا حکم علی الاطلاق بیان کرتے ہیں اور اس کے باوجود آپ ان کے فتوے کو اس دور کے عملی حالات کے تناظر میں کسی مخصوص طرز حکومت کے ساتھ مخصوص کرنے کی گنجایش تسلیم کرتے ہیں، اس لیے میں نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ آپ کے

نزدیک اگر کسی فقہی معاملے میں کوئی نئی صورت سامنے آئے تو اسے فقہا کے اجماع و اتفاق کے دائرے سے باہر تصور کرنا اصولی طور پر درست ہے، چاہے فقہا نے حکم کے ساتھ کوئی تخصیص یا تقیید بیان نہ کی ہو، البتہ کوئی مخصوص صورت علمی و فقہی طور پر فی الواقع اس دائرے سے باہر ہے یا نہیں، اس میں بحث ہو سکتی ہے۔

اس کے جواب میں آپ نے اپنے حالیہ مکتوب میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے، وہ الجھا ہوا ہے اور اس سے آپ کا نقطہ نظر کھل کر سامنے نہیں آتا۔ پہلے تو یہی بات واضح نہیں کہ آپ کسی نئی صورت واقعہ کی فقہی نوعیت کو متعین کرتے ہوئے اسے ماضی کے اجماع و اتفاق کے دائرے سے باہر تصور کرنے کو، جبکہ فقہا کے ہاں کسی تقیید و تخصیص کا اشارۃً بھی ذکر نہ ہو، اصولی طور پر درست سمجھتے ہیں یا یہ گنجایش محض مولانا تھانوی کے ''احترام'' میں پیدا کی جا رہی ہے؟ اگر دوسری صورت ہے تو کیا علمی معروضیت، غیر جانب داری اور دیانت داری یہی ہے کہ کسی کا احترام پیش نظر ہو تو علمی اصولوں کی تاویل کر کے اس کی رائے کے لیے گنجایش پیدا کر لی جائے اور اگر بے احترامی مقصود ہو تو سلف کے اصولوں کے مطابق اختلاف رائے کرنے والوں پر بھی کج روی، انحراف اور گمراہی کے فتوے عائد کیے جائیں؟

اور اگر اصولی طور پر آپ اس گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں تو یہ واضح نہیں ہوتا کہ آپ کے موقف اور میرے موقف میں اختلاف کیا ہے۔ اس ضمن میں بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ آپ خلط مبحث کا شکار ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ ''کہاں تو میں نے یہ کہا کہ مولانا تھانوی کے نزدیک مطلق العنان حکومت میں عورت کی سربراہی کے عدم جواز کا حکم اجماعی اور ابدی ہے اور کہاں محمد عمار صاحب کا یہ کہنا کہ حکم اجماعی ابدی نہیں ہوتا بلکہ اطلاقی ہوتا ہے''۔ ازراہ کرم اس سوال پر غور فرمائیں کہ فقہا کے عدم جواز کے فتوے کو ''مطلق العنان حکومت'' تک خود فقہا نے محدود کیا ہے یا مولانا تھانوی کی طرف سے فقہا کے موقف کی یہ تعبیر آپ پیش کر رہے ہیں؟ ظاہر ہے کہ پہلی صورت نہیں ہے، جبکہ دوسری صورت میں یہ لازماً ماننا پڑے گا کہ آپ فقہا کے فتوے کو، جو مطلقاً عدم جواز کو بیان کرتا ہے، ایک ابدی حکم نہیں سمجھ رہے بلکہ ایک ''اطلاقی'' فتویٰ قرار دے رہے ہیں، یعنی یہ فرما رہے ہیں کہ حکمرانی کی جو صورت فقہا کے سامنے تھی، ان کا فتویٰ بھی اسی سے متعلق ہے، جبکہ اس کے علاوہ حالات کی تبدیلی سے حکمرانی کی جو نئی صورتیں سامنے آئیں گی، ان کا حکم اجتہاداً متعین کیا جائے گا اور وہ بظاہر فقہا کے اجماع کے خلاف ہونے کے باوجود حقیقتاً اس کے خلاف نہیں ہوگا۔ یہ ایک بالکل سیدھی اور منطقی بات ہے۔ اگر آپ سمجھتے ہیں کہ فقہا کا علی الاطلاق عدم جواز کا فتویٰ اطلاقی نہیں بلکہ ابدی ہے تو پھر کسی بھی دور میں کسی بھی طرز حکومت میں جواز کی کوئی گنجایش نہیں ہو سکتی۔ اور اگر آپ فرماتے ہیں کہ فقہا کے علی الاطلاق عدم جواز کے فتوے کے باوجود کسی نئے طرز حکومت میں جواز کی گنجایش اصولی طور پر موجود ہے تو اس کا

مطلب اس کے سوا کچھ اور بنتا ہی نہیں کہ آپ ان کے ''علی الاطلاق عدم جواز'' کے فتوے کو ہر صورت کے لیے محیط اور ابدی نہیں، بلکہ ایک اطلاقی اور محدود حکم قرار دے رہے ہیں۔ آپ جو خلط مبحث پیدا کر رہے ہیں، وہ یہ ہے کہ آپ فقہا کے اجماع کے بارے میں پہلے سے ہی یہ فرض کر کے کہ وہ مطلق العنان حکومت سے متعلق ہے، جمہوری طرز حکومت کو اس کے دائرے سے باہر سمجھنے اور اس طرح مولانا تھانوی کو ''اجماع کی مخالفت'' سے بچانے کی کوشش کر رہے ہیں، حالانکہ مطلق العنان اور جمہوری طرز حکومت کا فرق خود فقہا کا بیان کردہ نہیں، بلکہ آپ کا استنباط ہے اور چونکہ فقہا بہرحال علی الاطلاق ممانعت کو بیان کر رہے ہیں، اس لیے کسی نئی صورت کے لیے اس کی گنجایش پیدا کرنا اس کے سوا ممکن ہی نہیں کہ ان کے اجماع کو ایک ابدی حکم کے بجاے اس مخصوص صورت حال کے لیے محض ایک ''اطلاقی حکم'' مانا جائے۔

میرے پیش نظر مولانا تھانوی کے فتوے کے حوالے سے اس بحث کا تصفیہ نہیں اور نہ یہ ضروری ہے کہ آپ فقہا کی راے کا جو محمل بیان کر رہے ہیں، اس سے اتفاق کیا جائے، البتہ میرا نقطۂ نظر چونکہ تمام انفرادی یا اجماعی اجتہادات کے بارے میں یہی ہے کہ وہ صرف درپیش صورت حال سے متعلق شریعت کا ایک اطلاقی حکم متعین کرتے ہیں اور انھیں شریعت کی کسی ابدی اور ہمہ گیر تعبیر کا درجہ دینا درست نہیں، اس لیے میں نے آپ کی مذکورہ توجیہ کے منطقی تقاضوں کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ ماضی کے اجتہادات اور فتاویٰ کو اصلاً ''اطلاقی احکام'' قرار دینے کے حوالے سے ہمارے مابین کوئی اصولی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اگر آپ کو اب بھی اصرار ہے کہ اس حوالے سے ہمارے مابین کوئی ''بہت بڑا اصولی اختلاف'' موجود ہے تو ازراہ کرم میری مذکورہ گزارشات کو سامنے رکھتے ہوئے اس اختلاف کو متعین فرما دیں۔

امید ہے کہ آپ اپنی نیک دعاؤں میں یاد رکھیں گے۔

محمد عمار خان ناصر

۴/ جون ۲۰۰۹